This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

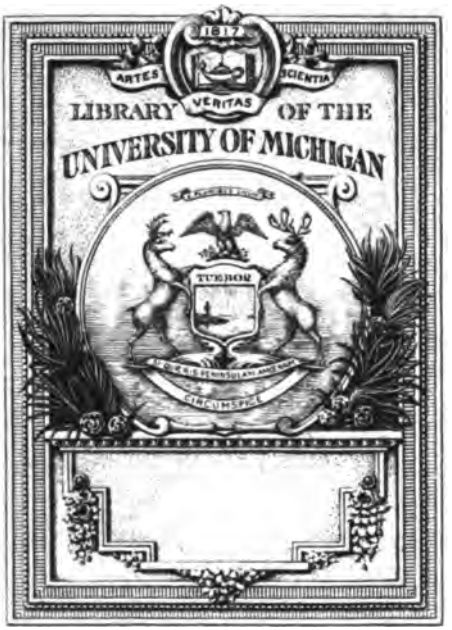
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

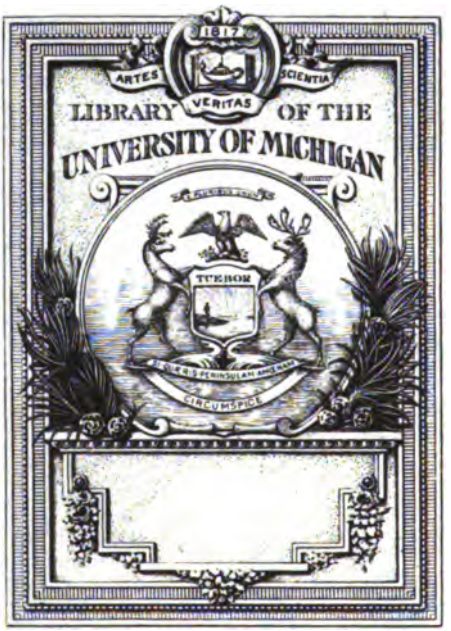
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

BT
921
.K44


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

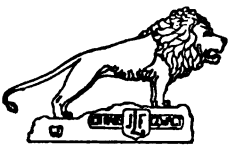
BT
921
.K44

Hermann Graf Keyserling

UNSTERBLICHKEIT

Eine Kritik
der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und
menschlicher Vorstellungswelt

Sentimus experimurque nos aeternos esse.
Spinoza.



MÜNCHEN 1907
J. F. LEHMANNS VERLAG.

Alle Rechte vorbehalten

Published September 15, 1907.
Privilege of Copyright in the United States reserved under the Act approved March 3, 1905 by J. F. Lehmann, München.

Druck: Dr. F. P. Datterer & Cie., G. m. b. H., Freising.

139

Der Gräfin Robert de Fitz-James

gewidmet.

Philosophy
Press
7-24-46
55713

Inhalt.

	Seite
Vorrede	1
Einführung	9
I. Kapitel: Ueber den Unsterblichkeitsglauben überhaupt	23
II. Kapitel: Todesgedanken	83
III. Kapitel: Das Problem des Glaubens	103
IV. Kapitel: Dauer und Ewigkeit	135
V. Kapitel: Das Bewusstsein	165
VI. Kapitel: Mensch und Menschheit	179
VII. Kapitel: Individuum und Leben	241
VIII. Kapitel: Die Ideenwelt	297

Vorrede.

Suchen wir uns darüber Rechenschaft abzulegen, worin die Unsterblichkeit unsterblicher Geister besteht, so gelangen wir zu merkwürdigen, der ersten Erwartung widersprechenden Ergebnissen. Fast scheint die Behauptung gerechtfertigt, der Wert grosser Männer beruhe darauf, dass sie gelebt, nicht auf dem, was sie getan haben; denn alle positiven Leistungen tragen den Stempel der Vergänglichkeit. Und solches gilt keineswegs nur von politischen Grössen, es gilt nicht weniger von den Helden des Gedankens; auch deren Taten werden überholt, werden zugedeckt.

Denken wir an Plato; keiner wird seine Unsterblichkeit bestreiten wollen; und doch: die spezifisch platonischen Wahrheiten, sofern Wahrheit ein Endgültiges, Abgeschlossenes bezeichnen soll, sind längst ins Grab gesunken. Man lasse sich durch die modernen Interpretationen des Platonismus nicht täuschen: Philo gelang es sogar, zwischen der mosaischen Religion und der alexandrinischen Philosophie eine Art Gleichung herzustellen; eine Tatsache lässt sich auf unendlich viele Weisen deuten; doch ändert das nichts am Charakter der Tatsache selbst. Und die platonische Philosophie, wie ihr Urheber sie verstand, ist mit unseren heutigen Anschauungen sicherlich unvereinbar. Platos Voraussetzungen wurzelten in seiner Zeit, in der griechischen Sprache, den griechischen Begriffen; und diese vermögen wir kaum mehr zu denken. Platos „Idee" war für ihn selber ganz gewiss nicht das „Gesetz", als welches wir sie heute auffassen; dessen Begriff war damals noch nicht geboren,

noch nicht möglich. Warum ist Plato unter solchen Umständen unsterblich, eine noch heute lebendige Kraft? — Nicht deswegen, weil er zu seiner Zeit gross war; das geht uns heute nicht das mindeste mehr an. Rein-historische Werte gibt es nur für die Bücherweisheit, nicht für das Leben; was nicht lebendig fortwirkt, ist für dieses tot. Die Vergangenheit an sich ist etwas gänzlich Gleichgültiges. Sie entwertet sich in direktem Verhältnisse zur Entfernung. Und wenn wir nun zugestehen müssen, dass die platonische Philosophie, so wie Plato sie verstand, für uns wirklich keinen unmittelbaren Lebenswert mehr besitzt: woran liegt dann, noch einmal, ihre Unsterblichkeit? — Sie bezieht sich nicht auf das, was Plato abschloss, sondern nur darauf, was er ins Leben rief; auf die Fragen, die er aufwarf, nicht auf die Antworten, die er für sie fand; sie liegt an den Richtungen, die er wies, nicht an den Grenzen, die er setzte. Richtungen sind ihrem Wesen nach unbegrenzt, münden im Unendlichen; alle Grenzen aber sind endlich und gelten letzthin nur für den, der sie absteckte. So sind die Schranken, bei welchen Platos Denken Halt machen musste — d. h. die Ergebnisse, die er für endgültig hielt — heute überstiegen.

Wie sollte es auch anders sein? Ein jeder vermag nur das zu erfüllen, wessen Voraussetzungen seine Zeit enthält; wir sind vom Zeitgeiste allseitig bedingt; und dieser wandelt sich von Epoche zu Epoche. Im perikleischen Athen hätte Kant seine Kritiken beim besten Willen nicht schreiben können, und heute wiederum hätte er manches anders gefasst, als am Ende des 18. Jahrhunderts. Die Epoche bedingt die Ergebnisse, zu denen wir gelangen, d. h. die Grenzen, bei welchen wir uns bescheiden müssen. Gegen diese äussere Macht hilft kein Genie. An der üblichen Redensart, grosse Männer eilten ihrer Zeit voraus, ist gewiss etwas Wahres, doch ist sie an sich nicht richtig: grosse Männer eilen nicht ihrer Zeit, sondern nur ihren Zeitgenossen voran. Sie

können in Wahrheit nicht einen Schritt weiter gelangen, als die Voraussetzungen des Zeitgeistes dies verstatten; sie vermögen nur das zu verwirklichen, was in diesen schon vorgebildet war. Die tiefste Originalität sowie der eigentliche Ewigkeitswert genialer Denker beruht daher nicht auf den Zielen, die sie erreichten, sondern auf den Wegen, die sie betraten, den Richtungen, die sie einschlugen.

Verweilen wir einen Augenblick bei dem Richtungsbegriff, wie ihn die Krystallographie etwa verwendet. Man kann einer Geraden beliebige Grenzen stecken, ohne das mindeste an ihrem Wesen zu ändern; ob die Kraftrichtungen, welche die Gestalt des Krystalles bestimmen, von den Begrenzungsflächen in kleiner oder grosser, endlicher oder unendlicher Entfernung abgeschnitten werden, ändert nichts am Charakter des Körpers. Die Richtungen bleiben die gleichen, wie immer sie beschränkt werden; sie bleiben ihrem eigenen Wesen nach grenzenlos, obzwar der Körper begrenzt ist; ihr Sinn ist unabhängig von aller Aussenwelt. Umgekehrt steht es mit den Grenzen: diese sind schlechthin äusserlich bedingt; sie hängen vom Material ab, das zum Wachstum zur Verfügung stand, vom mehr oder weniger freien Raume, in welchem es vor sich gehen konnte. Daher kann von ihnen aus nicht unmittelbar auf das spezifische Wesen des Krystalls geschlossen werden; dessen Symmetriegrad ist prinzipiell unabhängig von der Art der Begrenzungsflächen. — Das gleiche Verhältnis begegnet uns auf geistigem Gebiete: die Form des Denkens (d. h. die Art der Problemstellung, der Gesichtspunkt, von dem es ausgeht) hängt mit dem Material, das es betrifft, der Sphäre, die es beherrscht, nicht wesentlich zusammen; die materialen Grenzen tangieren die eigentliche Geistesrichtung nicht. Plato hätte auch zu Oedipus' Zeiten platonisch gedacht; nur hätte diese virtuelle Form unter den damaligen Umständen sehr anderen aktuellen Ausdruck gewonnen, als in der Aera des peloponnesischen

Krieges — ebenso wie der Krystall innerhalb der engen Grenzen des Mineralganges anders wächst, als in freier, gesättigter Lösung. Und im gleichen Sinne wäre Plato, als Nachfolger Kants geboren, bei den Ergebnissen gewiss nicht stehen geblieben, bei denen sich die Erkenntniskritik des Sokrates-Schülers bescheiden musste. Denken wir uns den gleichen Plato zu den genannten drei so sehr verschiedenen Epochen tätig, — es ist sicher, dass er in jedem der Fälle zu anderen Schlüssen gelangt wäre; und doch läge den dreien, dem äusseren Ausdruck nach beinahe unvergleichbaren Philosophien eine identische Geistesform zugrunde. Diese allein aber ist es, auf die sich Platos Unsterblichkeit bezieht. Alle Grenzen, alle Ergebnisse sind zeitlich, können durch die Folgezeit aufgehoben werden. So ist es dem grossen Athener ergangen, so wird es jedem künftigen Denker ergehen; es ist ganz und gar unmöglich, endgültige Schlüsse zu ziehen. Aber wie die Kraftrichtungen, die das Wesen des Krystalls bezeichnen, unendlich sind, obgleich sie endlichen Ausdruck gewinnen, gerade so ist die Denkart eines Platon ewig, trotzdem die Grenzen, in welchen sie sich verkörperte, d. h. die Ergebnisse, zu denen sie gelangte, zeitlich und vergänglich sind. Die Unsterblichkeit grosser Denker betrifft allezeit nur die Art ihres Denkens, nicht ihre Gedanken.

Wer sich dieser Wahrheit bewusst geworden ist, wird zunächst einmal gerechter gegen die Vergangenheit sein, als dies heutzutage üblich ist. Moderne Naturforscher verkünden frohlockend: Cuvier oder Lavoisier sind überholt! Moderne Philosophen: Platos Philosophie ist heute nicht mehr zu halten! Wie könnte es denn anders sein, einmal gesetzt, dass die Wissenschaft fortschreitet? Sollen wir uns damit brüsten, dass zwei mal zwei vier ergeben? Erbauen wir uns lieber, demütig staunend, an den unendlichen Aussichten, die uns Platos Genius eröffnet hat: die wird keiner

überschreiten, keiner je erschöpfen! — Die wichtigste Folge der genannten Erkenntnis wird aber die sein, dass der, dem sie wirklich aufging, in der Bewertung eigener Leistungen um ein Erkleckliches bescheidener werden dürfte. Er wird sich nicht mehr einbilden, ein ewiges Problem aus der Welt geschafft, ein Welträtsel für immer gelöst zu haben. Er wird sich sagen: wenn schon Plato und Kant und Schopenhauer und alle Grössten die letzten Dinge nicht zu ergründen vermochten, wie sollte mir das gelingen? Er wird jeden Anspruch auf Endgültigkeit im vornhinein aufgeben, sich darein bescheiden, ein Kind seiner Zeit zu sein. Ferner aber wird er sich sagen — und das ist das positive Moment —: sollte es nicht möglich sein, gerade durch den Verzicht auf unumstössliche Ergebnisse dauernde Werte zu schaffen? Die Nachwelt entkleidet die Philosophien schnell genug und unerbittlich des zeitlichen Gewandes, lässt bloss ihren nackten Ewigkeitswert bestehen: wie, wenn der Autor hierin der Zukunft vorgriffe? —Das ist kein unmögliches Beginnen. Gewiss wird kein Denker selbst zu entscheiden wagen, ob sein Gesichtspunkt der Ewigkeit würdig ist; dieses äusserste Urteil darf nur die Nachwelt fällen. Doch steht es allerdings in seiner Macht, seine Gedanken so vorzutragen, dass sie, im Falle sie von Werte sind, auch unverändert fortleben können.

Umfriedigen wir das Problem durch das Aufstellen einiger Axiome. Was von den grossen Geistern geblieben ist, sind die Richtungen, die sie wiesen, nicht die Grenzen, die sie steckten. Der Wert einer Wahrheit liegt einzig und allein in ihrer Produktivität; nur was fortzuwirken vermag, ist wertvoll, nur das Ende ist berechtigt, das in sich den Keim zu neuen Anfängen birgt —: folglich kommt es auch im geistigen Schaffen, gerade wie im persönlichen Leben, nur auf das Eine an: allezeit ein „anhebender“ Mensch zu sein, wie Meister Eckhart sich ausdrückt. Was ich aufrühre, kann

durch Aeonen nachzittern; was ich niederschlage, ist schon heute tot. Wer da denkt, soll die Probleme zu ewigem Leben erwecken, nicht sie aus der Welt zu schaffen suchen. Der Denker sei ein Lebenspender, kein Mörder; und wer die Welt endgültig zu erklären unternimmt, trachtet der Menschheit nach dem Leben.

Was also sollen wir tun? — Erinnern wir uns der wenigen unbedingt unsterblichen Gedankengestalten, die es gibt; es sind ihrer wirklich nicht viele: die Fragmente des Heraklit, einige Worte Christi, ein paar indische Sprüche, etliche Sätze Goethes und Weniges mehr. Was zeichnet diese Urworte aus? Nichts anderes, als dass die begrenzte Form einen unbegrenzten Gehalt birgt, dass sie offene Richtungen weist, nichts innerlich abschliesst; es sind gleichsam reine, nackte Gesichtspunkte, unberührt und unbeengt durch materielle Schranken. Darum vermögen sie in allen Grenzen zu leben, überall konkrete Gestalt zu gewinnen. Jedes Zeitalter wird über die Tiefe des Weisen von Ephesos staunen, und jedes wird sich seine dunklen Worte anders deuten. Sie alle aber werden recht behalten: der Gesichtspunkt, die geistige Form, hängt mit den Grenzen, die sie verwirklichen, nicht wesentlich zusammen; deshalb können Gedanken, die nichts als Gesichtspunkte sind, sich für keinerlei Deutung entscheiden. Sie geben sich allen hin, überdauern alles Verständnis; ihr Wesen ist Ewigkeit. Wenn es möglich ist, die Grundideen Platos auch modern zu verstehen und die Lehren Jesu Christi so zu deuten, dass sie unseren jüngsten Anschauungen gerecht werden, so liegt das an der gleichen Ursache. Ja — wo es sich um die letzten Tiefen handelt, da ist es wohl ganz unmöglich, eindeutig zu sein. Die Schlussverse des Faust, deren unermessliche Bedeutung jeder ahnt, hat wohl Goethe selbst nicht verstanden. Sie mögen sich ihm nach reinen Klangassoziationen gebildet haben; sie kamen ihm wie Musik, gesetzmässig und geheimnisvoll. Angesichts der

äussersten Tiefen bleibt diese allein noch ausdrucksfähig; das Denken wankt, das Wort verstummt,

Und das Gefühl wird zum Gedanken
Und der Gedanke zum Gefühl.[1])

Das Tiefste ist immer das, was man verschweigt; und die grössten Gedanken sind die, welche schwindelnd an der Grenze des Unbegreiflichen stehen und der Seele die Ahnung ungeheurer Rätsel vermitteln.

Diese Erwägungen sind es, welche ich jedem Denker zur Beherzigung empfehlen möchte, an dem die Grundfragen des Daseins zehren, und der durch sie leben, nicht an ihnen sterben will; sie waren es, die mich bei der Behandlung des Unsterblichkeitsproblems geleitet haben. Ich habe versucht, möglichst viele und hochragende Gesichtspunkte aufzuzeigen, möglichst wenige Grenzen zu stecken. Vielleicht weisen einige Richtungen ins Unendliche hinaus? — Zu hoffen ist jedermann erlaubt; gewiss aber weiss ich, dass die Grenzen, bei denen ich notgedrungen Halt machen musste, bald genug überschritten sein werden.

Berlin, im Frühjahr 1907.

Graf Hermann von Keyserling.

[1]) Benno Geiger, *Lieblose Gesänge*, Ausgang.

Einführung.

Jedes Problem lässt sich von mehreren Standpunkten aus betrachten, von denen keinem ein absoluter Vorzug zukommt; „an sich" kann ich meine Fragen stellen, wie ich will. Doch wenn es mir darum zu tun ist, eine ganz bestimmte Seite meines Forschungsobjektes zu begreifen und zu ergründen — wenn also die Richtung der Untersuchung, wie zweifelhaft alles übrige immer bleiben mag, einmal festgelegt ist, dann gibt es auch nur e i n e n Gesichtspunkt, der mit der zu besprechenden Seite des Problems auf einer geraden Linie liegt. Alle anderen liegen abseits. So kann ich dem „Ich" gegenüber jede nur denkliche Problemstellung versuchen, ohne dass man mir einen Irrtum nachweisen könnte, solange ich dieses Ich nicht präzisiere. Habe ich aber einmal gesagt, dass ich darunter das erkennende Subjekt verstehe, so ist hinfort keine andere, als die erkenntniskritische Denkrichtung mehr fähig, den innersten Gehalt des Problemes zu durchdringen. Das scheint sonnenklar; und doch: wie viele gibt es heutzutage, deren Auge scharf genug ist, gerade Linien von krummen, Sackgassen von unendlichen Perspektiven zu unterscheiden? Die meisten ziehen es vor, anstatt die unwegsamen Pfade echter Erkenntnis zu wandeln, mit erschlichenen Begriffen zu operieren, und die Welträtsel für gelöst zu erachten, wenn sie ihnen bloss ausgewichen sind. Man könnte geradezu behaupten, dass zu den unzweideutigsten Merkmalen unserer Epoche die Virtuosität gehört, mit der sie die Probleme zu umgehen weiss: weswegen die Welt auch zu kaum einer Zeit verständlicher erschien, als gerade heute.

Unser glückliches Zeitalter besitzt nämlich zwei Erklärungsmethoden, nach welchen auch das Schwierigste ohne weiteres begreiflich erscheint: die Erklärung durch Vererbung, Atavismus, und die durch Zweckmässigkeit. Fragt man einen Evolutionisten — und welcher Aufgeklärte wäre dies heute nicht? — wie der Mensch darauf komme, an eine Fortdauer nach dem Tode (eine Mutmassung, die doch durch keine Erfahrung weder angeregt noch bekräftigt werden kann) zu glauben, so antwortet er unbedenklich: durch erbliche Anlage; dieser Glaube sei ein Vorstellungsrest aus früheren Entwicklungsstadien. Gegen diese Erklärung lässt sich nicht eben viel einwenden. Jeder von uns weiss, wie sehr sein Denken, Fühlen und Wollen durch Rasse und Erziehung bedingt ist, wie ausserordentlich schwer es hält, früh eingeprägte Vorstellungen, und seien sie noch so irrationell, zu überwinden. So beruhigt sich denn der verstandessouveräne Europäer bei dieser Theorie, die ihm umso lieber einleuchtet, als sie streng wissenschaftlich erscheint, lobt den Fortschritt und hält das Problem für endgültig gelöst. Doch gibt es Menschen, die neugierig genug sind, weiter zu fragen; sie wollen wissen, wie denn unsere Vorfahren darauf kommen konnten, einen so widersinnigen Glauben anzunehmen? Diese Leute sind zu gewitzigt, als dass sie sich mit der Antwort: unsere Ahnen seien eben dumm und roh gewesen, abspeisen liessen; ja, sie sind auch gebildet und verlangen einen biologischen Grund zu hören, wissen sie doch, dass es kein grundloses Geschehen gibt, und dass auch das menschliche Vorstellen der Naturgesetzlichkeit unterworfen ist. „Sag' uns ohne Umschweife", so überfallen sie den allwissenden Naturforscher, „wie jener Unsterblichkeitsglaube, dem wir Modernen natürlich bloss aus Atavismus (wenn überhaupt noch) anhängen, je hat entstehen können?" — Der Gefragte weiss auch wirklich eine Antwort: dieser Glaube sei offenbar zweckmässig, zur Erhaltung des Lebens förderlich ge-

wesen; darum habe er sich im Kampfe ums Dasein bewährt, sei durch natürliche Zuchtwahl bestärkt worden. — Wiederum scheint alles auf einmal klar! Es ist ja unbestreitbar, dass der Unsterblichkeitsglaube von jeher lebensfördernd gewesen sein muss; sonst wäre er längst zugrunde gegangen. Ferner ist sicher, dass er zu den glücklichsten, köstlichsten Gaben gehört, welche die Natur dem Menschengeschlecht verliehen — er tröstet und hilft über leidvolle Vergangenheit und Gegenwart hinweg, befriedigt den Gerechtigkeitssinn, beantwortet peinigende transzendente Fragen. Er bedeutet die letzte Instanz jeder anthropomorphen Kosmologie, welche die Welt nach menschlichen Wünschen regiert wissen will, und innerhalb des Gegebenen doch nur auf Unzulänglichkeiten stösst. Ja, der Unsterblichkeitsglaube sorgt nicht nur für die Erhaltung, sondern auch für die Veredelung der Art, indem er über das Nächstliegende hinaus auf ein hohes Ideal hinweist — ist also zweckmässig nicht nur im biologischen, sondern auch im ethischen Sinne. So scheint denn die Erklärung durch Zweckmässigkeit wirklich standzuhalten. Und wir werden in diesem Urteil noch bestärkt, wenn wir uns der kritischen Erkenntnis erinnern, dass die Zweckmässigkeit zum Wesen des Lebens gehört, mithin selbst nicht weiter abgeleitet werden kann, und dass auch der tiefste Gehalt jeder Religion, soweit er biologisch zu fassen ist, darin besteht, eine zweckmässige Beziehung zwischen Weltall und Menschengeist herzustellen.[1]) — Trotzdem ist die letzte Erklärung nicht viel weniger kurzsichtig, als jene erste, die in der Vererbung die letzte Instanz zu erblicken beliebt: deswegen, weil etwas nützlich ist, braucht es noch nicht zu sein; dem Menschen pflegt keineswegs alles Praktische einzufallen. Daher ist es ganz und gar unmöglich, die Entstehung des Unsterblichkeitsglaubens durch seine Vorzüge

[1]) Vgl. über Zweckmässigkeit als Wesen des Lebens den Epilog zu zu meinem *Gefüge der Welt*, München, F. Bruckmann, 1906.

zu begründen. Und zu dieser Erwägung gesellt sich noch die folgende: auch das Absurde kann praktisch sein; auch der roheste Wahnwitz weiss gelegentlich das Leben zu fördern. Wer hier stille steht, gelangt notwendig zu jener ursprünglich nur agnostisch-skeptisch, neuerdings ganz positiv-dogmatisch sich geberdenden Erkenntnistheorie, welche die Illusion, den Irrtum als Hauptlebensmittel statuiert. Das Leben erhält sich kraft des Absurden ..... Ich meine, den tiefsten Gehalt des Unsterblichkeitsgedankens, zu dem alle grössten Menschen in irgendeiner Form sich bekannt, der das edelste Motiv edelster Taten gewesen ist, in einem praktischen, wenngleich stupiden Irrtum zu erblicken, zeugt nicht für ausserordentlichen Scharfsinn. Wohl mag der Glaube einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode auf einem Irrtum fussen; wohl mag die jeweilige Glaubensvorstellung widersinnig sein: der Glaube selbst muss einen tieferen Sinn haben, als ihn die Erklärung aus Atavismus plus Zweckmässigkeit zu ergründen vermag.

Man argwöhne nun ja nicht, ich wolle die Unsterblichkeit der Seele beweisen: ich will keine Religion stiften, stützen oder stürzen, sondern bloss die Erkenntnis bereichern und schärfen. Die Fortdauer nach dem Tode ist aber kein möglicher Erkenntnisinhalt. Ich gedenke, soweit dies in meiner Macht steht, die folgende Frage zu beantworten: was ist der Sinn des Unsterblichkeitsgedankens? Wie ist ein solcher möglich? — Die Frage ist genau auf die gleiche Weise gestellt, wie die berühmte Kantische: wie ist eine Natur möglich? Kant forschte nicht, wie oder warum oder woraus die Natur entstanden sein möge, sondern worin sie besteht, was ihr Begriff enthält; er suchte sie aus den Bedingungen ihrer Erfahrbarkeit heraus zu begreifen. Und im gleichen Sinne werden wir nicht fragen, wie und warum und woraus der Unsterblichkeitsgedanke entstanden sein könnte; wir fragen nach seinem innersten Gehalte. Es handelt sich um Kritik

im Kantischen Sinne. Folglich nicht um Psychologie. Wohl wird es auch an psychologischen Betrachtungen nicht fehlen, doch wird deren Aufgabe nur darin bestehen, die Bahn freizumachen; das eigentliche Problem können sie nicht berühren. Wie sollten sie dies auch? Die Psychologie — behandele sie bloss kausale Zusammenhänge (Motive) oder gehe sie auf die letzten Zwecke — bleibt notwendig diesseits unseres Forschungsgebietes haften. Sie vermag nur den einmal vorhandenen, als solchen gar nicht diskutierten Glauben a posteriori zu begründen; wir aber wollen gerade den Glauben selbst kritisch begreifen. Natürlich setzen auch wir ihn als Tatsache voraus. Wir stellen seine Wirklichkeit gar nicht in Frage, — ebenso wenig wie Kant je an dem Dasein der Aussenwelt gezweifelt hat. Wir setzen sogar seine Natürlichkeit, oder besser: seine Naturgemässheit voraus, denn diese tritt aus der Mythologie unmittelbar hervor. Bloss betrachten wir es nicht als unsere Aufgabe, diesen der Erfahrung entnommenen Glauben zu begründen; uns liegt einzig und allein daran, ihn zu begreifen. Welches ist sein letzter, tiefster Sinn? Alle subjektiven Bewusstseinsphänomene entsprechen irgendwie objektiven Zusammenhängen; der Mensch, als natürliches Wesen, vermag, auch wo sein Streben aufs Uebernatürliche geht, der Sphäre der Natur nicht zu entrinnen. Darum muss auch sein Glaube ans Transzendente in seinem natürlichen Wesen begründet sein. In diesem innersten Gehalte des Unsterblichkeitsgedankens, nicht in den Vorstellungen, die seinen phaenomenalen Ausdruck jeweilig bezeichnen, erblicken wir den Kern unseres Problems.

Die bezeichnete Fragestellung bringt es selbstverständlich mit sich, dass es uns um ein Werten im ethisch-teleologischen Sinne nicht zu tun sein kann. Wir betrachten den Glauben als Naturerscheinung — und kein vernünftiger Mensch wird sich die Frage stellen, ob der Polarstern wertvoller sei als der Sirius oder umgekehrt. Sie sind beide da; das genügt.

Und sollte es uns gelegentlich begegnen, den Widersinn einer Glaubensvorstellung hervorheben zu müssen, so wird die Kritik doch bloss auf die Interpretation eines jenseits aller möglichen Kritik gelegenen Tatbestandes, nicht auf diesen selbst gehen — im selben Sinne, wie alle Kritik des Sternenhimmels sich nur auf die astronomischen Theorien, nicht die Gestirne selbst beziehen kann. Und auch hier wird es uns nie darauf ankommen, einen Mythos zu „widerlegen", die Superiorität einer Vorstellung über die andere oder eines Volkes über das andere nachzuweisen: sie sind alle da in ihrer bunten Mannigfaltigkeit, tragen gerade durch ihre Verschiedenheit zur Farbenpracht des Lebens bei und beweisen durch ihre blosse Existenz ihre Berechtigung, ihre Notwendigkeit. Es ist lächerlich-anmassend, die Schöpfung zu tadeln; und Naturschöpfungen sind die menschlichen Geistesgebilde gerade so sehr wie die Sterne, die Krystalle oder die Blumen. Die Kritik wird immer bloss dem Verständnisse dienen, nie ein Phänomen zermalmen wollen. Ja — ich persönlich zweifle überhaupt ein wenig an der Zulänglichkeit der Werteskala, mit welcher der Europäer an die übrige Menschheit heranzutreten gewohnt ist. Ist er denn wirklich mehr als der Orientale, weil seines Geistes Wesen Unruhe ist, weil er in unersättlichem Drang den Erdball umkreist und das Weltall durchjagt, weil er unfähig ist, in gläubiger Tradition andauernde Genüge zu finden? — Der Orientale selbst ist jedenfalls anderer Ansicht;[1]) und welch'

[1]) Ich zitiere als Beleg den köstlichen Brief eines türkischen Kadi an einen englischen Reisenden, der ihn um statistische Auskunft ersucht hatte (aus Sir A. Layard: *Niniveh and Babylon).*

„My illustrious Friend and Joy of my Liver!

The thing you ask of me is both difficult and useless. Although I have passed all my days in this place, I have neither counted the houses, nor inquired into the number of the inhabitants; and as to what one person loads on his mules and the other stows away in the bottom of his ship, that is no business of mine. But, above all, as to the previous

ungeheure Energie in jenen Stämmen schlummert, die für gewöhnlich jeder Bewegung abhold, dennoch zeitweilig, wie über Nacht, zu unerhörter Tatkraft erwachen, hat die Geschichte schon mehr denn einmal bewiesen. Sind wir wirklich mehr, als die Chinesen, weil unserer rastlos fortschreitenden Natur ihre gleichsam passive Kultur ein Rätsel ist? Eine sehr kompetente Persönlichkeit aus dem Reiche der Mitte schrieb jüngst, der Weisse vergesse aus übergrosser Gier nach Lebensmitteln das Leben selbst.[1]) Es ist viel

history of this city, God only knows the amount of dirt and confusion that the infidels may have eaten, before the coming of the sword of Islam. It were improfitable for us to inquire into it. O my soul! O my lamb! Seek not after the things that concern thee not. Thou camest unto us and we welcomed thee: go in peace.

"Of a truth thou hast spoken many words, and there is no harm done, for the speaker is one and the listener is another. After the fashion of thy people thou hast wandered from one place to another, until thou art happy and content in none. We (praise be to God) were born here and never desire to quit it. Is it possible, then, that the idea of a general intercourse between mankind should make any impression on our understandings? God forbid!

"Listen, o my son! There is no wisdom equal unto the belief in God! He created the world, and shall we liken ourselves unto him in seeking to penetrate into the mysteries of his creation? Shall we say: Behold, this star spinneth round that star, and this other star with a tail goeth and cometh in so many years? Let it go! He from whose hand it came will guide and direct it.

"But thou wilt say unto me "Stand aside, O man, for I am more learned than thou art, and have seen more things." If thou thinkest that thou art in this respect better than I am, thou art welcome. I praise God that I seek not that which I require not. Thou art learned in the things I care not for; and as for that which thou hast seen, I spit upon it. Will much knowledge create thee a double belly, or wilt thou seek Paradise with thine eyes?

"O my friend! If thou wilt be happy, say there is no God but God! Do no evil, and thus wilt thou fear neither man nor death; for surely thine hour will come! The meek in spirit (El Fakir)

Imaum Ali Zadi.

[1]) Vgl. *Letters from a chinese official, being an eastern view of western civilization.* New York 1904.

Wahres an dieser Bemerkung. Jedenfalls könnte es uns nur nützen, wenn wir die Schriften der chinesischen Weisen etwas eingehender beherzigten. Ihre Lebensanschauung ist weit weniger quietistisch, als man denkt; sie lehrt die Abkehr von allem äusseren Wirken nur, um die Innenwelt in ihrem Wachstum nicht zu hemmen;[1]) in der eigentlichen Lebens-kunst sind uns die Chinesen unstreitig voraus, wie sehr ihr Stil von dem unsrigen immer abweichen mag. Auch dürfen wir nicht vergessen, dass ihre Kultur nicht nur eine der allerältesten, sondern buchstäblich die einzige ist, die sich im Laufe der Jahrtausende fortdauernd als zweck-mässig und lebensfähig bewährt hat. China ist über das Fortschreiten sozusagen schon hinaus . . . Ist Euro-pas geschäftiges Lebensideal, nach welchem jedermann durchaus „etwas leisten" muss, wirklich im absoluten Sinne höherstehend, als das des verträumten Inders aus der Ve-dântazeit, der aus übergrosser Erkenntniskraft das Handeln verachtete oder vergass? — Ich denke nicht. Es ist schlechter-dings unmöglich, so ungleiche Typen quantitativ miteinander zu vergleichen. Die verschiedenen Rassen haben verschiedene Lebensformen; sie unterscheiden sich voneinander wie die Rose vom Chrysanthemum. Anstatt über die mögliche Su-periorität der einen über die andere nachzugrübeln, sollten wir uns lieber an der gegebenen Mannigfaltigkeit ergötzen und die verschiedenen Lebensgesetze in ihrer intimsten Eigen-art vorurteilslos zu begreifen trachten. An der Zulänglich-keit unserer Werteskala dem Fremden gegenüber sollte schon die Ueberlegung uns zweifeln machen, dass jedes Volk sich für das erste hält, oder — wie die Mythologie sich pittoresker ausdrückt — allein von den Göttern abzustammen behauptet.

[1]) Ich möchte hier 2 kleine, kürzlich erschienene, beide von Lionel Giles herausgegebene und bei John Murray verlegte Bändchen empfehlen: *Musings of a chinese mystic, selections from the philosophy of Chuang Tzŭ*, und *The sayings of Lao Tzŭ*.

Jeder Asiate verachtet den Weissen. Darum seien wir vorsichtig. Es geht nicht länger an, die jeweilige europäische Kultur als das Ideal hinzustellen. Dem sozial-ethischen Charakter nach stehen wir hinter den Völkern des fernen Ostens zurück; in spekulativer Hinsicht überragten uns die alten Inder, in plastischer die Hellenen. Und sehen wir von den Fortschritten in der Naturerkenntnis und -beherrschung ab, so ist es mehr denn wahrscheinlich, dass die moderne Kultur auf einer niedrigeren Stufe steht, als die des klassischen Altertums. Die Theorie des Stufenbaus in der Weltgeschichte mag gewiss nicht einwandfrei sein: jedenfalls hat Kurt Breysig darin recht, dass von Fortschritt nur in identischem biologischem Zusammenhange, nie in absolutem Sinne, die Rede sein kann. Darum sind wir nicht weiter, als irgendein Kulturvolk vor uns, sondern unser jetziges Stadium entspricht äquivalenten Stadien anderer Nationen, in der Römergeschichte etwa der Kaiserzeit. *On fait ce que l'on peut;* man wirtschaftet mit dem Kapital, das Rassenanlage und Zeitumstände einem leihen. Cäsar würde uns um unsere Technik, schwerlich um unsere Staatskunst beneiden. Der Japaner staunt über die moralische Minderwertigkeit der weissen Rasse, die als Kulturträgerin zu ihm dringt, und träte ein alexandrinischer Neo-Platoniker plötzlich unter uns, er würde vor Entsetzen kaum glauben, was für ein wüster Aberglaubenkompost unter den beflissenen Händen frommer aber ungeschlachter Theologen aus den feinen Geweben der hellenistischen Gedankenwelt geworden ist. Wir Europäer des 20. Jahrhunderts sind gewiss nicht in allem die Krone der Schöpfung. — Dann das Problem der „Naturvölker": gibt es solche überhaupt? Vielleicht, vielleicht aber auch nicht. Die Australier erweisen sich im Verhältnis zu ihrem Rassencharakter nicht viel weniger differenziert, als wir es sind. Die Klamath-Indianer vertreten einen Schöpfungsmythos, welcher der Logoslehre sehr ähnlich ist und folglich

alles eher denn primitiv.[1]) Solche Erfahrungen geben zu denken; von geradliniger Entwicklung findet sich nirgends eine Spur. Und denken wir gar an die religiöse Entwicklung, wie sie nicht selten dargestellt wird — nämlich, dass der Mensch sich von rohem Fetischdienst allmählich zu höheren Vorstellungen aufschwingt —: ist diese Deutung des Tatbestandes wirklich richtig? — Mir scheint, in letzter Instanz ist jeder Gottesglaube — gleichviel, wie man sich die Gottheit vorstellen mag — Fetischismus: man glaubt und verehrt das, was man selber geschaffen hat. Und diese Erkenntnis bedingt gewiss keine Denigration des Erhabenen; sie hebt vielmehr auch das anscheinend Niedrige bedeutungsvoll empor. Dank ihr erhält sogar der roheste Fetischdienst einen tiefen metaphysischen Sinn: des Menschen Schöpfung weist über sein Ich hinaus. Der primitive Glaube bedeutet also das gleiche, wie die Verehrung des Transzendenten; der anscheinend absolute Fortschritt erweist sich als blosse Umdeutung. Freilich bezeichnet diese Umdeutung andererseits wiederum einen Fortschritt: die Symbolik wird universaler, weniger anthropomorph. Einst glaubte man dort an die Wirkung böser Geister, wo wir heute von der Infektion durch Bazillen wissen. Genau genommen meinen aber beide Erklärungen das gleiche. Wir wissen heute vieles, was unseren Vorfahren unwissbar galt — können aber trotzdem nicht alles ohne anthropomorphe Hypothesen begreifen. Auch wir enden zuletzt beim Mythos; und ich für meinen Teil zweifle, ob die modernen Mythen in jeder Hinsicht erfreulicher sind, als die unserer phantasievollen, kindlich-kühnen Ahnen.

Wir werden somit gut tun, bei der Kritik des Unsterblichkeitsgedankens von jeder vorgefassten Meinung in betreff dessen, was hoch oder tief steht, was wertvoll oder wertlos

[1]) Vgl. Max Müller, *Theosophy or Psychological religion* p. 383.

ist, abzusehen. Seien wir möglichst objektiv. Wer den Glauben als Naturerscheinung, das Menschliche aus kosmischer Perspektive betrachten will, muss allen persönlichen Wünschen teilnahmlos den Rücken kehren. Uns ist es, prinzipiell gesprochen, gänzlich gleichgültig, ob die Seele unsterblich ist oder nicht; wir wollen bloss den kritischen Sinn dieser Vorstellung erfassen. Und doch glaube ich, dass diese anscheinend so frostige Betrachtung dessen, was den meisten innerstes Herzensbedürfnis ist, keinem Einsichtigen zu nahe treten wird: denn wer dem Leben gegenüber eine peripherische Stellung einnimmt, so dass er auch im Menschlichsten stets nur das Kosmische erfasst, der hat für jede wahrhaft lebendige Weltanschauung Verständnis, verehrt jeden Glauben, jede feste Ueberzeugung. Er tut es notwendig, gerade weil er in allen diesen Menschlichkeiten nur ebensoviele Naturerscheinungen erblicken kann, und der Forscher die Natur viel zu sehr liebt, um sie verletzen zu wollen.

Erstes Kapitel.

Ueber den Unsterblichkeitsglauben überhaupt.

I.

Es ist nicht selten förderlich, auch einer strengwissenschaftlichen Wahrheit paradoxen Ausdruck zu verleihen. Allzu unbedenkliche Sätze, gar zu tadellose Definitionen wirken leicht als sterile Tautologien: weil sie nur das besagen, was ihr strikter Wortlaut enthält, regen sie selten neue Gedankenreihen an und erscheinen im selben Sinne abschliessend, wie es die Schublade ist, in der die reiche Flora der Natur zu totem Herbarium vertrocknet. Wogegen es der reizende Charakter des Paradoxes mit sich bringt, dass eine kritische Wahrheit zugleich emotive Schwingungen auslöst; und hierdurch wird ihre produktive Tragweite bedeutend gesteigert. So möchte ich denn die Tatsache, dass weitaus die meisten Völker und Menschen im Tode kein absolutes Ende erblicken, vorläufig folgendermassen formulieren: es scheint eine Elementarvorstellung der Menschheit zu sein, dass die Toten nicht tot sind.

So gefasst, erscheint der altehrwürdige Menschheitsglaube überaus naiv, ja, mit einem leichten Stich ins Lächerliche. Und wirklich haben sich die verstandessouveränen Söhne später Zeiten dem Unsterblichkeitsgedanken gegenüber des Lächelns selten erwehren können; im kaiserlichen Rom nicht besser als im modernen Frankreich. Schon Plinius schrieb:[1]) „Aus allen wird nach dem letzten Tage das, was sie vor dem ersten waren, und nach dem Tode haben Körper sowohl

[1]) *Hist. nat.* VII. 56.

als Seele ebensowenig irgendeine Empfindung, wie vor der Geburt. Nur die menschliche Eitelkeit pflanzt sich auch in Zukunft fort und lügt sich selbst für die Zeit des Todes Leben vor, indem sie bald Unsterblichkeit der Seele, bald eine Umgestaltung und bald ein Leben in der Unterwelt annimmt ... als wenn das Leben des Menschen in irgendeiner Weise von dem der übrigen Tiere verschieden wäre oder als wenn sich auf der Welt nicht viele andere länger dauernde Dinge fänden, denen doch niemand eine ähnliche Unsterblichkeit vorausbestimmt ... Wo ist endlich der Sitz und wie gross die Zahl der seit so vielen Jahrhunderten abgeschiedenen Seelen? Alles dies sind Ausgeburten kindischer Vertröstung und der nach ewiger Fortdauer lüsternen Sterblichkeit .... Ist denn, zum Henker, der Glaube, dass man nach dem Tode wieder auflebe, nicht der grösste Wahnsinn?!" — Schärfer könnte sich ein moderner Materialist oder Skeptiker kaum ausdrücken; der reine Intellekt staunte vor Jahrtausenden gerade so hilflos über die wunderlichen Gebilde des Glaubens, wie heutzutage. Doch ist der Mensch eben kein reiner Intellekt; er ist es höchstens dort, wo es mit ihm zur Neige geht; der Intellektualisierungsprozess ist überall ein Auflösungsprozess. Im Verstandesmenschen sind die tiefsten und lebendigsten geistigen Quellen versiegt; er weiss nichts mehr vom schöpferischen Glauben, von der selbstherrlichen Phantasie, vom alogischen und doch so sicheren Instinkte. Er begreift nicht mehr, dass der Mensch bloss durch den Mythos die Natur zu beherrschen vermag und klammert sich sklavisch ans Zeugnis seiner Sinne. Und diese wissen von der Unsterblichkeit natürlich nichts. So sind es denn — im Gegensatz zu dem, was Theologen zu praktischen Zwecken häufig zu behaupten pflegen — eigentlich nur junge Völker, werdende Kulturen, undifferenzierte und unreflektierte Stämme, die fest und durchaus an eine Fortdauer nach dem Tode glauben. Teils, wei sie Phantasie und

Realität, Wahrheit und Wunsch nicht deutlich zu unterscheiden wissen — also aus Unzulänglichkeit —, teils weil sie noch Kraft genug besitzen, in eine fremde Welt ihre eigene hineinzutragen. Der Unsterblichkeitsglaube bezeugt dort, wo er vorherrscht, an und für sich bloss Unbefangenheit; die kritische Selbstbesinnung kann freilich zu demselben Ergebnisse führen, doch hat sie es selten getan. Wirklich begegnen wir Eschatologien, die keinen positiven Charakter tragen, nur äusserst selten bei sogenannten Naturvölkern; sehr häufig dagegen bei hochkultivierten, reifen Rassen: so bei den Juden, den buddhistischen Indern, den Chinesen und den Griechen. Und gar die Theorie, nach welcher Leib und Seele überhaupt nicht zu trennen wären, finden wir ausschliesslich seitens der beiden entgegengesetzten Maxima des Geistesprozesses vertreten: der Mystik einerseits[1]), der kritischen Wissenschaft anderseits.

In der Tat dürfte nichts dem naiven Menschen ferner liegen, als ein Monismus irgendwelcher Art: seine Weltanschauung trägt notwendig dualistischen Charakter. Ob er freilich gerade zwischen Leib und Seele scheidet, scheint mir zweifelhaft: mit diesen modernen Begriffen ist sein unreflektiertes Empfinden schwerlich zur Deckung zu bringen. Er scheidet — da ich mich doch moderner Denkart entsprechend ausdrücken muss — wohl am ehesten zwischen Stoff und Kraft; und Kraft ist ihm stets nur Ausdruck des Lebens. Was wirkt, muss beseelt sein; jede Kraft setzt einen Willen voraus; jeder Wille ist Willkür: so entsteht das animistische Weltbild. Der naive Mensch kann gar nicht

[1]) Direkt ausgesprochen hat diesen Satz meines Wissens nur ein Mystiker: William Blake. Im *Marriage of Heaven and Hell* heisst es: *Man has no body distinct from his soul. For that called body is a portion of soul discerned by the five senses, the chief inlets of soul in this age.* Doch ist die symbolisch-mystische Einheit von Körper und Geist ein notwendiger Grundsatz jeder mystischen Weltanschauung.

anders urteilen, wenn er seine innerste Erfahrung nicht fälschen will; er muss zwischen Materie und Energie scheiden. Ihre mögliche Identität (das monströse Kunstprodukt der neuesten Physik) wäre er unfähig zu erfassen. Und da die Tatsachen des Lebens und des Sterbens ihm deutlich genug beweisen, dass Stoff und Kraft trennbar sind (denn im Toten erblickt er natürlich nur kraftlosen Stoff), so besteht die erste Tat seines werdenden Abstraktionsvermögens darin, dass er zwischen Materie und Energie, *alias* Leib und Seele eine absolute Grenze zieht. Das ist des Naiven Erkenntnistheorie. Der Glaube oder die Voraussetzung der Nicht-Identität von Stoff und Lebenskraft ist der kritische Ausgangspunkt jedes weiteren geistigen Prozesses. Sie ist aber zugleich die *raison nécessaire et suffisante* jeder nur denklichen Eschatologie: denn einmal zugestanden, dass Leib und Seele nicht identisch und dass sie trennbar sind, ist es nur mehr eine Frage der Interpretation, der Ausgestaltung und Begründung a posteriori, welche Form und welche Lösung das Unsterblichkeitsproblem gewinnt; die Fragestellung als solche ist gegeben. Ob „in einem beliebigen Leibe eine beliebige Seele hause" — die These der postplatonischen Akademie — oder der Körper als das notwendige und passende Gewand des Geistes gilt; ob sie friedlich in- oder nebeneinander wohnen oder ob ihr Verhältnis so tragisch gespannt erscheint, dass der Leib als Fessel, Sünde oder Schmach der Seele betrachtet werden muss: jede nur denkbare Seelentheorie ist erkenntniskritisch durch jene letzte Voraussetzung ermöglicht und begründet, dass im Menschen zwei ungleichartige Wesenheiten wirksam sind — man nenne sie, wie man wolle. Die Grundlage jedes Unsterblichkeitsglaubens ist die Unvergleichbarkeit von Kraft und Stoff.

2.

Dennoch wäre nichts verfehlter, als in jener allgemeinen Trennung des Lebensprinzips von der Materie ein Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele erblicken zu wollen: die Verhältnisse liegen so einfach nicht. Vor allen Dingen sollte man etwas zurückhaltender mit dem Verfahren sein, nichteuropäische Vorstellungen europäisch auszuschlachten.

Betrachten wir zunächst den einfachsten Fall: ein Volk zieht aus der gegebenen Prämisse die Konsequenzen nicht, die für unsere Begriffe unabweisbar aus ihr folgen. Es enthält sich der Stimmabgabe. Ziehen wir dann die Schlüsse, die das Original zu ziehen „vergessen hatte", so begehen wir höchstwahrscheinlich einen fürchterlichen Fehler: denn es kann sehr wohl wesentlich für ein Volk sein, dass es gewisse Fragen nicht stellt, oder, falls sie gestellt werden, nicht beantwortet. So verhält es sich bei den Kulturvölkern des fernen Ostens. Die letzten Dinge beunruhigen diese wenig; sie peinigt kein ewiges Warum? oder Wozu? Ihre ganze Philosophie fusst in der Ethik, im Praktischen; die Spekulation erscheint ihnen nebensächlich. Wir Europäer verstehen dies Verhältnis selten richtig, weil unsere eigene Geistesanlage die antipodisch entgegengesetzte ist: wir begreifen kaum, inwiefern das unmittelbar Praktische das Zentrum, der Ausgangs- und Endpunkt einer Philosophie sein kann, da für unser Empfinden alles Praktische nur die Konsequenz, die Nutzanwendung theoretischer Spekulation bedeutet, die ihrerseits unter allen Umständen zu Ende geführt werden muss.[1]) Der Arier vergisst eher zu handeln, als seine Weltanschauung zu vollenden; dem Chinesen ist die empirische Handlung das Erste und das Letzte. Deshalb erscheint ihm ein geistiger Verzicht, der uns unerträglich

[1]) Die richtige Einsicht in dieses Verhältnis verdanke ich persönlichen Mitteilungen von Professor Basil Hall Chamberlain in Tokyo.

vorkommt, ganz natürlich; unser metaphysisches Bedürfnis geht ihm ab. Konfuzius antwortete auf die Bitte seiner Jünger, eine bestimmte Lehre betreffs des Zustandes nach dem Tode zu verkünden: „Bejahe ich die Voraussetzung, dass die Geister der Vorfahren noch persönlichen Anteil an der Welt nehmen, so würde das Tun und Trachten gewissenhafter Nachkommen von ihren irdischen Aufgaben abgelenkt; verneine ich die Voraussetzung, so könnte der pietätvollen Gesinnung Abbruch geschehen. Würde ich sagen, dass die Toten Bewusstsein haben, so möchten fromme Söhne ihr Vermögen in Totenfeiern zerrütten; und würde ich jenes Bewusstsein leugnen, so möchten herzlose Söhne ihre Eltern unbeerdigt lassen. Handle also, ohne zu wissen, stets so, als ob überirdische Wesen Zeugen deines Tuns wären!" Dem Chinesen ist das Paradox erträglich, den ausgesprochensten Ahnenkult zu treiben, ohne dabei zu wissen, ob die Ahnen überhaupt fortleben oder nicht. Oder er empfindet es vielmehr gar nicht als Paradox; er findet es ganz in der Ordnung. Haben wir sonach beim Chinesen ein Recht, wie wir es arischen Stämmen gegenüber unzweifelhaft hätten, vom Ahnenkult auf Unsterblichkeitsglauben zu schliessen? — Mich dünkt, nein. Ein Volk, dessen Weltanschauung auf der Tat als empirischer Begebenheit, als oberster Synthese fusst, anstatt auf einer Idee, ist von uns derart verschieden, dass wir gewiss kein Recht haben, europäisch zu verallgemeinern und zu schliessen. Es gibt unmetaphysische Völker (ich schreibe absichtlich un-, nicht antimetaphysisch) und für diese kann es ein Unsterblichkeitsproblem in unserem Sinne nicht geben.

Aehnliche Zurückhaltung den letzten Fragen gegenüber finden wir aber auch dort, wo das metaphysische Bedürfnis im höchsten Grade lebendig ist: so im buddhistischen Indien. Buddha hat über den Zustand der Seele nach dem Tode nichts gelehrt und pflegte auf diesbezügliche Anfragen ähnliche, wenngleich tiefer motivierte Antworten zu geben, wie

Konfuzius.[1]) Doch liegen die Verhältnisse hier wesentlich anders als dort: der Agnostizismus des chinesischen Weisen entsprang seinem urwüchsigen krassen Empirismus; derjenige des Sakya Muni, wenn ich so sagen darf, der Blasiertheit einer lebensmüden Metaphysik. Wenn man so tief und so lange nachgedacht hat, wie die alten Brâhmanen, dann ist man es schliesslich satt. So entstand eine gewisse skeptische Resignation, ein Nicht-mehr-weiter-wollen — das Schlusswort aller überreifen Kulturen. Die Inder bewiesen aber auch hier, in ihrer letzten Krisis, ihre ausserordentliche philosophische Begabung: anstatt auf den Untiefen der theoretischen Skepsis zu stranden, mündeten sie in moralischem Skeptizismus. Alles Wissen ist eitel — aber nicht weil es ungewiss ist, sondern weil es Leiden schafft. Die Lehre der Veden, dass der Mensch durch Erkenntnis erlöst wird, ward ins Moralische umgebogen: selig ist, wer allem Wollen entsagt. So rettete sich der verzweifelnde Denkergeist, ohne sich zu verleugnen, auf ein neues, bisher unbetretenes Gebiet und suchte fortan, allem Wissen-wollen abhold, durch sanftes und doch tätiges Dulden dem Leiden zu entgehen. Der Buddhismus bedeutet vielleicht das lehrreichste Paradox der Weltgeschichte: das metaphysische Volk *par excellence* endet, bloss weil es konsequent ist, bei einer antimetaphysischen Weltanschauung. Dadurch, dass es die tiefsinnige Seinslehre der Vedântaphilosophie ins „Werden" übersetzt, wird aus aller transzendentalen Kausalität eine empirische. Das *tat twam asi* wird wörtlich verstanden, zeitlich gedeutet; das transzendente Sein zergeht in Erscheinung und — Nirwâna. Der Buddhismus leugnet die Seele aus den gleichen Motiven, wie Ernst Mach etwa das Ich; er bedeutet die zur Religion erhobene analytische Psychologie ..... So bescheidet sich auch der Buddhismus, der

[1]) Näheres hierüber bei H. Oldenberg, *Buddha* p. 320 ff.

letzte Ausdruck der gewaltigsten reinspekulativen Denkarbeit, die je die Menschheit vollbracht, beim Praktischen, der Sorge um das eigene Heil, der Aufhebung des Leidens. Auf die Frage, ob die Seele unsterblich sei, muss er seinem Wesen nach die Antwort verweigern — und suchen wir sie nachträglich aus dem Gegebenen zu erraten, so ist nur eines sicher: dass wir den Inder missverstehen.

Doch finden wir sogar bei Völkern, die uns innerlich nahe verwandt sind, ähnliche Verhältnisse: so bei den Griechen der nachhomerischen Zeit. Wohl bestand im Seelenkult ihre vielleicht lebendigste religiöse Betätigung; gleichwohl konnten aus ihm deutliche Glaubensbilder von der Art des Lebens der Verstorbenen nicht hergeleitet werden — sind zu hellenischer Zeit auch nie hergeleitet worden. Alles bezog sich hier lediglich auf das Verhältnis der Toten zu den Lebenden. Durch Opfer und religiöse Begehungen sorgte die Familie für die Seelen ihrer Toten; aber wie schon dieser Kult vorwiegend ein abwehrender war, so hielt man auch die Gedanken vom Erforschen des Charakters und des Zustandes der Toten, ausserhalb ihrer Berührung mit den Lebenden, eher absichtlich fern.[1])

So haben viele Völker, und nicht die geringsten, es für unnötig erachtet, eine präzise Eschatologie zu entwickeln. Bei den einen war es, weil ihnen jedes spekulative Bedürfnis abging; ihr ganzes Leben fusste im Diesseits, sie fühlten den Zwang der bangen Frage nach dem Jenseits nicht. So empfanden zeitweise die Griechen, so die praktischen Römer. Diesen mag die Frage nach dem Zustande der Toten recht müssig vorgekommen sein, wie pietätvoll sie die Ahnen auch ehrten. Und beim Chinesen gar grenzt die Gleichgültigkeit gegen alles Nichtempirische für unsere Begriffe ans Groteske. Wir fühlen uns weltenfern von dieser Mentalität, ver-

[1]) E. Rohde *Psyche* I. 278.

stehen diese Resignation nicht. Aber sollte uns die über alle Berechnung grosse Zahl der eigenen Stammesbrüder, die nicht nur nicht selbständig denken, sondern nicht einmal selbständig glauben — bloss papageienhaft nachsprechen, was andere glauben — nicht den Weg zum Verständnisse weisen? — Auch unser metaphysisches Bedürfnis ist, sozial gesprochen, vielleicht mehr ein Schlagwort, denn eine ewige Wahrheit. Auch bei den meisten von uns überwiegen reellpraktische Interessen; den wenigsten ist das Unsterblichkeitsproblem eine persönliche Angelegenheit — ausser vielleicht in der letzten Stunde, wo die irdischen Interessen so merkwürdig an Wert verlieren. Auch vom Europäer, von allen Menschen dem, welchem der Tod am lebendigsten vor Augen steht, gilt die Bestimmung, dass er eine Fortdauer nach dem Tode glaube oder postuliere, daher nur bedingt: nämlich insofern er sich die Frage überhaupt stellt. Und diese Frage nicht zu stellen ist leichter, als man denkt.

Dieser Verzicht ist in den letztbetrachteten Fällen ein Zeichen von Flachheit, Stumpfheit, mangelndem Selbstgefühl. Aber lässt sich vom Buddhisten das gleiche behaupten? — Ich glaube nicht; derselbe Verzicht kann aus der stolzesten Tiefe hervorgehen. Schon vielen ist es aufgefallen, wie wenig Aufmerksamkeit gerade die grossen Menschen dem Todesprobleme geschenkt; sie wandten sich nicht selten geradezu unwillig von ihm ab. Epikur lehrte: „Gewöhne dich an den Gedanken, dass der Tod gleichgültig ist; denn alles Gute und alles Schlimme besteht im Gefühl und was ist der Tod anderes als Ausscheidung des Gefühls?"; Montaigne: *La mort ne vous concerne ni mort, ni vif; vif, puisque vous êtes, mort, puisque vous n'êtes plus;* Spinoza: „Der Weise soll an nichts weniger als an den Tod denken; das rechte Studium des Weisen ist nicht, wie er sterben, sondern wie er leben soll". Auch Christi Lehre gipfelte weit weniger im memento mori, als die

spätere Dogmatik uns glauben machen möchte; das Wort: „Lasst die Toten ihre Toten begraben" erinnert eigentümlich an gewisse Goethesche Briefschlüsse aus seinen letzten Jahren, wo er sich von verstorbenen Freunden mit einem tapferen: „und so, über Gräber, vorwärts!" abwendet, oder an das Verhalten Kants, der bis zur Stunde ihres Todes an seinen Bekannten den wärmsten, tätigsten Anteil nahm, dann aber alle Trauer selbstherrlich abschüttelte und sich den Aufgaben des Lebens zuwandte.

Diese Stellungnahme ist nicht Feigheit, nicht Herzenskälte: sie bezeugt tiefgründigste Lebensweisheit. Sie entspringt demselben Verzichte, den der theoretische Denker vor den letzten Gründen des Seins leisten muss, dem Verzichte einer ehrfurchtsvollen Diskretion. Unsere Zeit ist nur allzusehr geneigt, in aller Resignation nur Unzulänglichkeit zu erblicken; sie hat keinen Sinn für die sittliche Kraft, die im Sichbescheiden liegt; sie begreift nicht, dass das bewusste, überzeugte Stehenbleiben vor dem Unergründlichen Grösse voraussetzt, einem positiven, schöpferischen Prinzip entquillt. Sie wähnt, es zeuge für Geisteskraft, wenn einer das Unbegreifliche fassen will, anstatt zu erkennen, dass diese Gebärde bloss Mangel an Bildung verrät. Nichts liegt unserer Epoche ferner als die Einsicht, dass eine höchste Philosophie weit weniger im restlosen Erklären liegt, als auf der Ehrfurcht vor dem Geheimnisse beruht. Goethes Wort: „Das höchste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren" — dieses Wort passt schlecht auf unsere Zeit, wird von ihr kaum mehr verstanden. Deswegen entgeht ihr auch der tiefe Sinn der Zurückhaltung des Inders, des Griechen den letzten Problemen gegenüber. Unsere Zeit ist vorwiegend neugierig; ihr fehlt die edle Reserve kraftvoller Epochen. Schon das nie endenwollende Missverstehen und Verunglimpfen Kants, des einzigen neueren Philosophen, der

nicht neugierig war, der den Stolz der Selbstbeschränkung kannte, der das Pathos der Distanz nicht nur begriff, sondern auch besass, sollte zum Beweise genügen, wie wenig Grund die Modernen haben, mit ihrem metaphysischen Bedürfnis grosszutun.

3.

Die Menschheit kann also schon deshalb nicht von der Unsterblichkeit der Seele zeugen, weil sich ein bedeutender Teil ihrer die Frage überhaupt nicht stellt. Ein weiterer Grund, weshalb es nicht angeht, von der Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens zu reden, liegt nun darin, dass „Seele" kein allgemein-menschlicher Begriff ist. Ich stehe nicht an, zu behaupten, dass alle die gutgemeinten Bücher, welche auf Grund der eschatologischen Vorstellungen fremder Völker die Ubiquität des Unsterblichkeitsglaubens (so wie wir das Wort verstehen) beweisen wollen, schon darum verfehlt sind, weil jene Vorstellungen einer Uebersetzung in unsere Denkart unfähig sind. Man sollte doch endlich begreifen, dass Worte nur dort einen Sinn haben, wo ihnen ein bestimmter Inhalt entspricht. Zwar gebrauchen gewiss die meisten Menschen Ausdrücke, mit denen sie keinen persönlichen Inhalt verbinden (das ist, nebenbei bemerkt, die Kehrseite der oft betonten Tatsache, dass grosse Schriftsteller ihren Worten stets eigentümliche Bedeutung verleihen): einen sozialen Inhalt haben sie stets. Im 20. Jahrhundert und in den literarischen Kreisen Deutschlands bezeichnet das Wort „Genie" z. B. eine recht bestimmte Geistesorganisation. Darum h a t es einen Sinn, selbst wenn es einmal von jemand angewandt wird, der sich gar nichts Deut-

liches darunter zu denken weiss; es hat einen zeitlich-sozialen Sinn. Derselbe Ausdruck bezeichnete aber zur Zeit des jungen Goethe einen formlosen Kraftmenschen und im Altertum einen Schutzgeist und nichts weiter. Was bedeutet denn nun Genie „im allgemeinen"? Gar nichts; entweder etwas zeitlich Definiertes oder nichts. — Das Wort Sophist bedeutete ursprünglich einen philosophischen Ehrentitel; sogar der Weltschöpfer wurde zu jenen Zeiten gelegentlich, und ohne Ironie, ein Sophist genannt.[1]) Desgleichen verstand man unter einem Skeptiker zuerst bloss einen gründlichen Denker, der nicht alles auf Treu und Glauben hinnahm. Wie soll nun ein Leser, der nur die moderne Bedeutung dieser Worte kennt, die Gedanken entlegener Zeiten richtig verstehen! Und es handelt sich nicht einmal um entlegene Zeiten: schon die Sprache des 18. Jahrhunderts ist, dünkt mir, den meisten missverständlich. Die Klangfarbe des damaligen Denkens wich von der heutigen wesentlich ab; feine Ohren muss der besitzen, der sie deutlich vernehmen will. Was Diderot unter *raison* oder D'Holbach unter *nature* verstand, davon haben sogar die Franzosen unserer Tage in der Mehrzahl kaum eine Ahnung, geschweige einen Begriff.

Darum ist eigentlich schon jede bloss zeitliche Uebersetzung unmöglich. Verstehe ich einen Ausdruck der Aufklärungszeit — ich habe speziell das Wort *Humanität* im Ohr — modern, so übersetze ich damit schon und — fälsche zugleich: *Les mots sont comme les monnaies: ils ont une valeur propre avant d'exprimer tous les genres de valeurs,* sagt mit Recht Rivarol. Noch unmöglicher (man verzeihe den Komparativ) ist jedenfalls die Uebersetzung einer durch Blut und Milieu gänzlich verschiedenen Denkart in die unserige. Hier ist das Missverständnis nahezu unvermeidlich. Wo es sich um Symbole für konkrete Gegenstände

[1]) Vgl. Max Müller, *The science of thought,* London 1887, p. 612.

handelt (etwa Baum, Hund usw.), da sind die verschiedenen Sprachen noch ungefähr zur Deckung zu bringen, obschon auch hier die Inkommensurabilität eine sehr grosse sein kann, wie der Vergleich der japanischen mit den arischen Mundarten beweist;[1]) bei Begriffen und Ideen, d. h. bei Beziehungssymbolen fehlt jegliche Kongruenz. Jedes Volk fasst die Beziehung zwischen den gleichen Gegenständen aus einem anderen Gesichtswinkel auf, sieht sie aus besonderer Perspektive. So hat das Relationssymbol *Liebe* (graphisch gesprochen) schon andere Koordinaten als *amour* oder *love* — von den asiatischen oder afrikanischen Synonymis gänzlich zu schweigen. Und Konstruktionen, die sich perspektivisch voneinander unterscheiden, sind niemals miteinander zur Deckung zu bringen; man kann sie bloss ineinander umdeuten — damit geht aber gerade das Wesentliche verloren. Eine wirklich treue Uebersetzung ist ein Ding der Unmöglichkeit. Und denken wir nun gar an durch Jahrtausende geschiedene Kulturepochen! Unsere ganze Theologie, ja unsere gesamte Philosophie ist sozusagen aus missverstandenem Griechisch hervorgegangen! Das nebelhafte Denken der Syrer, das ungeschlachte der Germanen übernahm die subtilen Ideologien des hellenistischen Alexandrien. Was war die Folge? — Eine Dogmatik so abenteuerlicher Art, eine derartig wilde Metaphysik, wie sie kaum ein menschenfressendes „Naturvolk" schlimmer ausgeheckt. Wo man mit Begriffen operiert, die man nicht begreift, wird man eben unverantwortlich. Die Völker sind wie die Kinder: sie übernehmen zwar das Wort, schaffen ihm aber selber den Sinn; deshalb kann von Gedankenübernahme kulturhistorisch füglich kaum die Rede sein. So ging es dem grie-

[1]) Vgl. namentlich Percival Lowell: *The Soul of the Far East* p. 78 ff. und natürlich auch Professor B. H. Chamberlains grundlegendes Werk *The japanese language.*

chischen Worte Logos. „Der Logos", schreibt Harnack[1]), „offenbarte sich allmählich als die bequemste Variable, die sich durch jede neue Grösse, welche in den theologischen Ansatz aufgenommen wurde, sofort bestimmen liess". Die Theologen gingen da freilich rücksichtslos ins Zeug: aus der so tiefen, aber schlechterdings unübersetzbaren Logos-Idee der griechischen Kultur entstand die roh-materialistische Lehre von der Gottessohnschaft Christi! Das Johanneische: „das Wort ward Fleisch" wurde wörtlich aufgefasst, und da sich bei dieser Vorstellung beim besten Willen nichts denken liess, so glaubte man blindlings und verdarb sich das ohnehin nicht allzuscharfe Denken vollends durch das Bestreben, den Glauben durch Verstandesargumente zu begründen. Ueberhaupt pflegen tiefsinnige Mythen, die ursprünglich reinsymbolisch gemeint waren, dank dem Missverständnisse späterer Zeiten gemach zu den starrsten Verstandesdogmen auszukrystallisieren . . .[2])

Jede Sprache verbindet zu einer bestimmten Zeit mit einem bestimmten Worte einen bestimmten Sinn: dieser Satz hat axiomatische Gültigkeit. Woraus unabweisbar das weitere folgt, dass es „allgemeine" Begriffe, die zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschiedenen Inhalt hätten, gar nicht geben kann. Halten wir diese Erkenntnis fest; sie ist grundlegend: denn jetzt erst sind wir in der Lage, unserem Probleme kritisch näherzutreten.

[1]) *Dogmengeschichte* 3. Aufl. I. p. 654.

[2]) Die deutlichste mir bekannte historisch-kritische Darstellung der Logos-Lehre befindet sich in Max Müllers *Theosophy or Psychological Religion (The Gifford Lectures, delivered before the University of Glasgow in 1892, lecture XII).* Doch will ich weder Müller noch Harnack noch sonst jemand die Verantwortung für meine Deutung dieser Verhältnisse aufbürden.

4.

Betrachten wir zunächst die Gottesidee. Da die Gottheit die innerste, unmittelbarste Beziehung des Menschen zur Welt, des Ich zur Totalität symbolisiert, läge es nahe, hier wenigstens durchgehende Identität zu vermuten. Dennoch ist es nicht also. Die Gottesidee ist keineswegs in dem Sinne allgemein, dass die gleiche Idee bei verschiedenen Völkern verschiedenen Ausdruck gefunden hätte, sondern: das gleiche Bestreben, sich zum Weltall in unmittelbare Beziehung zu setzen — der tiefste Sinn jeder Religion — hat unter verschiedenen Umständen zu völlig verschiedenen Beziehungssymbolen geführt, die als solche miteinander unvergleichbar sind. Jehovah ist mit den Göttern Griechenlands inkommensurabel, und inkommensurabel untereinander sind die ägyptischen, die japanischen, die indischen Divinitäten, die Gottesvorstellungen der Philosophen und Theologen, die chthonischen und Hausgötter, die Kobolde und freizügigen Luftgeister. Wir mögen sie immerhin allesamt als Götter bezeichnen: nur dürfen wir niemals vergessen, dass der anscheinend eindeutige Begriff einen völlig heterogenen Inhalt umschliesst, und dass wir, falls (was implizite wohl stets geschieht) mit dem Worte Gott auch der uns geläufige Sinn verbunden wird, in den meisten Fällen grobe Fälschung begehen. Uns ist Gott ein unendliches Wesen: eine solche Vorstellung ist für den Menschen, der nicht bis 3 zählen kann, schlechterdings unfasslich. Uns bezeichnet die Gottheit selbstredend ein Metaphysisches; den meisten Völkern ist sie das keineswegs: sie ist bloss gesteigerte Physis, ein Superlativ, oft sogar nur ein Komparativ. Ja, es ist nicht ausgeschlossen, dass bei gewissen, krass unmetaphysischen Stämmen, die bloss die Verstorbenen als schattenhafte Divinitäten anerkennen, der Mensch eher den Komparativ der Gott-

heit bedeutet: so wesentlich schwankend und wandlungsfähig sind die betreffenden Vorstellungen. Die späteren Hauptgötter der religiös bedeutungsvollsten Nationen, so der Assyrer, der Hebräer, scheinen ursprünglich Nationalhelden, echte Menschen gewesen zu sein, denen keinerlei transzendente Eigenschaften zukamen;[1]) Jahveh war in seiner Jugend ein wilder Abenteuerer, mehr Siegfried als Wotan vergleichbar. Nichts scheint, kulturhistorisch gesprochen, weniger notwendig zum göttlichen Wesen zu gehören, als die Unsterblichkeit: ein altägyptischer Gott war ein Wesen ganz wie der Mensch, endlich, sterblich, körperlich unvollkommen, mit Leidenschaften, Tugenden und Lastern behaftet. Die Asen der nordischen Mythologie waren ebensowenig ewig wie die indischen Devas, welche, „diesseits der Schöpfung entstanden"; und auch Zeus war kein Gott in unserem Sinne: er galt den Hellenen durchaus nicht als höchstes Wesen. Die japanischen Kami lassen sich eher als „Vorgesetzte" oder „Höherstehende", denn als Götter verdeutschen[2]) und göttlich war auch das Wesen der altrömischen Dii-manes eigentlich nicht. Gerade die Divinitäten der antiken Hausreligion oder der *πόλις* sind charakteristisch für die ausserordentliche Verschiedenartigkeit möglicher Gottvorstellungen: ein Gott, der, fern davon allgegenwärtig zu sein, geographisch streng lokalisiert ist, will uns schwer in den Kopf. Selbst der mosaische Jehovah verkörperte kein reingeistiges Prinzip, nicht mehr als die meisten seiner fremdländischen Standesgenossen. Ja es ist wahrscheinlich, dass die metaphysische Gottesidee, wie sie unter unseren direkten geistigen Vorfahren zuerst den Griechen aufging, ausser den Europäern nur den Indern eigen gewesen ist: also überhaupt nur arischen Völkern.

[1]) Vgl. Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin 1905.

[2]) Vgl. Lafcadio Hearn: *Japan, an attempt at interpretation*, London 1905 p. 54.

Diese Verschiedenartigkeit evolutionistisch, als mögliche oder notwendige Etappen auf dem gleichen Wege zum Höchsten zu deuten, geht nicht an. Die Dinge liegen nicht so, wie zahlreiche Religionsforscher uns glauben machen möchten, die heimlich noch immer an die Kontinuität des Menschheitsfortschritts glauben: die Religion ist gar nicht Prozess, sondern unmittelbare Lebensform. Die Götter sprechen eindeutig für die Grenzen des Volksgeistes. Wohl ist der Sinn aller Religion der gleiche: sie verbindet den Menschen unmittelbar mit dem All. Aber wie weit dieses „All" für den Menschen ist, an welchem Punkte der Verbindungslinie seine Beziehung zu ihm symbolische Gestalt gewinnt — das hängt von seinem geistigen Horizonte ab. Unsere Gottheit, unser letztes Beziehungssymbol thront zentral zwischen der Seele und der Totalität der Welt. Geistig arme Stämme verstehen unter Welt nur ihre unmittelbare Umgebung, nur diese kommt für sie in Betracht. Darum kehrt ihre religiöse Kurve nur allzuschnell in sich selbst zurück; darum reichen ihre Symbole über das Empirisch-Menschliche kaum hinaus. Böse oder gute Wesen, Freunde oder Feinde — transzendenter können ihre Götter nicht sein. Auch der persönliche Gott des Weibes, der Bitten und Ueberredungen so zugänglich ist, zu dessen Wesen eine gewisse zarte Parteilichkeit gehört, der wenig von Regeln, um so mehr von Ausnahmen weiss, hat mit seinem männlichen Aequivalente, wie ihn ein Kant etwa sich vorstellen mochte, wenig gemein. Haben wir unter solchen Umständen ein Recht, von der Allgemeinheit der Gottesidee zu reden? — Schwerlich. Diese Idee zu fassen, ist vielen Menschennaturen versagt. Die ideale, in sich zurückkehrende Kurve, die als Religion der Menschheit Innerstes mit der Welt verknüpft, hat von Nation zu Nation, von Mensch zu Mensch, verschiedene Amplitüde. An ihrem Zenithe verdichtet sich die religiöse Beziehung zu symbolischer Gestalt. Doch diese verschiedenen, gegeneinander

noch so abgestuften Symbole miteinander zur Deckung zu bringen: das geht schon aus perspektivischen Gründen nicht an. Nur dort, wo ein entwicklungsfähiges Volk verschiedene Stadien durchläuft — also in identischem biologischen Zusammenhange — sind Vergleiche möglich. Und da bietet sich uns in unserer eigenen Kulturgeschichte ein seltsames Schauspiel dar: der anthropomorphe Mensch-Gott frühester Stadien reisst sich unaufhaltsam vom Menschen los, thront nun in abstrakter, menschenferner Höhe. Doch nur, um desto lebendiger als Gott-Mensch der brünstigen Seele wiederzukehren.

Ein Volk hat die Götter, deren es bedarf; auch sie, wie seine politischen Institutionen, verkörpern moralische Rassenerfahrung. Zu starken Epochen sind es Steigerungen des Faktischen, hehre Beispiele; in Zeiten des Niederganges bezeichnen sie die Kompensation. Die Grundgedanken des Christentums sind von je gelegentlich aufgetaucht; doch konnte diese Religion nur zu solcher Zeit ganze Reiche ergreifen, wo sie der siechen Volksseele die ersehnte Linderung und Erlösung bot. Aber jede Rasse hat besondere Eigentümlichkeiten, besondere Bedürfnisse. Diese können so sehr von den unserigen abweichen, dass unsere Verständnisfähigkeit versagt. So ist es mir trotz redlichsten Strebens bisher nicht geglückt, von der religiösen Mentalität der Chinesen einen deutlichen Begriff zu bilden: was einem völlig fremd ist, vermag man nicht einmal zu erfinden; auch die Phantasie ist an Erfahrungsmaterial gebunden. Deswegen bescheide man sich bei der Unvergleichbarkeit der Vorstellungen verschiedenen Geblütes, und hüte sich davor, sich durch gleiche Worte über die Heterogeneität der Gedanken hinwegzutäuschen.

5.

Kehren wir zur Seelenfrage zurück. Ich sagte vorhin, schon darum dürfe die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens nicht behauptet werden, weil „Seele" kein allgemeiner Begriff sei. Jetzt verstehen wir, wie das gemeint war: das gleiche Verhältnis von Lebensprinzip und Lebensstoff kann so verschieden gedeutet werden, dass jeder Vergleich ausgeschlossen erscheint. Betrachten wir zunächst die Griechen. „Die Psyche nach homerischer Vorstellung", schreibt Erwin Rohde[1]), „ist nichts, was dem irgendwie ähnlich wäre, was wir, im Gegensatz zum Körper, „Geist" zu nennen pflegen. Alle Funktionen des menschlichen „Geistes" im weitesten Sinne, für die es dem Dichter an mannigfachen Benennungen nicht fehlt, sind in Tätigkeit, ja sind möglich nur solange der Mensch im Leben steht. Tritt der Tod ein, so ist der volle Mensch nicht länger beisammen: der Leib, d. i. der Leichnam, nun „unempfindliche Erde" geworden, zerfällt, die Psyche bleibt unversehrt. Sie ist aber nun nicht etwa die Bergerin des „Geistes" und seiner Kräfte, nicht mehr als der Leichnam. Sie heisst besinnungslos, vom Geist und seinen Organen verlassen; alle Kräfte des Wollens, Empfindens, Denkens sind verschwunden mit der Auflösung des Menschen in seine Bestandteile. Man kann so wenig der Psyche die Eigenschaften des „Geistes" zuschreiben, dass man viel eher von einem Gegensatz zwischen Geist und Psyche des Menschen reden könnte. Der Mensch ist lebendig, seiner selbst bewusst, geistig tätig nur so lange die Psyche in ihm verweilt, aber nicht sie ist es, die durch Mitteilung ihrer eigenen Kräfte dem Menschen Leben, Bewusstsein, Willen, Erkenntnisvermögen verleiht, sondern während der

[1]) *Psyche* I p. 4.

Vereinigung des lebendigen Leibes mit seiner Psyche liegen alle Kräfte des Lebens und der Tätigkeit im Bereiche des Leibes, dessen Funktionen sie sind. Nicht ohne Anwesenheit der Psyche kann der Leib wahrnehmen, empfinden und wollen, aber er übt diese und alle seine Tätigkeiten nicht aus durch die oder vermittelst der Psyche. Nirgends schreibt Homer der Psyche solche Tätigkeit im lebendigen Menschen zu; sie wird überhaupt erst genannt, wenn ihre Scheidung vom lebendigen Menschen bevorsteht oder geschehen ist: als sein Schattenbild überdauert sie ihn und alle seine Lebenskräfte."

Schon diese Vorstellung desselben Volkes, dessen späteren Entwicklungstufen wir unsere psychologischen Grundideen entlehnt haben, erscheint dem modernen Denken rätselhaft. Doch finden wir den Glauben an einen schwächeren Doppelgänger, an ein anderes Ich, bei den sogenannten „Naturvölkern" der ganzen Erde verbreitet. Nicht weniger bei den zivilisierten Nationen des Altertums: auch der *Genius* der Römer, die *Fravaschi* der Perser, das *Ka* der Aegypter bedeuten nichts anderes als ein solches, das sichtbare Ich des Menschen wiederholendes *εἴδωλον* und zweites Ich. Die Vorstellung kann also nicht so gar fernliegend sein. Wo bleiben wir aber mit unseren „allgemeingültigen" europäischen Begriffen, wenn wir weiter erfahren, dass der Glaube an mehrere Seelen im Menschen überaus verbreitet ist?[1]) — Das drastischste Beispiel dieses Glaubens bieten die alten Aegypter. Hören wir Maspero:[2]) *Chez les Egyptiens, l'homme n'était pas composé de la même manière qu'il l'est chez nous: où nous sommes deux, le corps et l'âme, il était six, et plus peut-être . . . Il avait un corps, comme le*

[1]) Vgl. I. G. Müller, *Amerikanische Urreligion 66*, 207 ff. Tylor, *Primitive Culture* I 392 ff.

[2]) *Histoire des âmes dans l'Egypte Ancienne, conférence faite à la Sorbonne* le 8. II. 1879.

nôtre, puis un Ka. Le Ka, que j'appellerais le double, était comme un second exemplaire du corps en une matière moins dense que la matière corporelle, une projection colorée, mais aérienne, de l'individu, le reproduisant trait pour trait... Après le double venait l'âme (baï) qui servait elle-même d'enveloppe à une parcelle du feu divin ou de l'intelligence divine. Ces quatre parties étaient ou pouvaient être immortelles à des degrés différents, vivaient ou pouvaient vivre dans des mondes différents, séparées ou réunies etc. Suchen wir hier ja nicht durch den Vers „Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust", pathologische Betrachtungen u. ä. dem Verständnisse nachzuhelfen; es handelt sich um eine von der unserigen toto genere verschiedene Mentalität, die mit den uns geläufigen Begriffen überhaupt nicht zu interpretieren ist. Halten wir bloss die gewichtige Erkenntnis fest, dass nicht alle Völker an Leib und Seele in unserem Sinne glauben, dass man sich auch ganz andere Begriffe vom Sein des Menschen bilden kann.[1]) Ja — vielleicht dürfen wir nun sogar die Problemstellung umkehren und fragen, ob der germanisch-europäischen Kultur fernstehende Völker den christlichen Seelenbegriff überhaupt besitzen oder je besessen haben? — Die Antwort ist nicht leicht. Schon mit den Griechen der klassischen Periode ist die psychologische Kongruenz keineswegs sicher. Ihr Denken war so erstaunlich plastisch, zugleich dialektisch von so ausserordentlicher Schärfe, dass ich meinesteils bezweifele, ob es sich je mit einem so undeutlichen, halb kindlichen, halb monströsen diesseitig-jenseitigen Zwittergebilde, wie es die traditionelle Seele der christlichen Kirche bezeichnet, hätte befreunden

[1]) Auch die griechisch-katholische Kirche unterscheidet eigentlich nicht zwischen Leib und Seele, sondern zwischen Leib, πνεῦμα und ψυχή. Doch bleibt diese Dreiteilung, die auf altgriechische Vorstellungen zurückweist, dem modernen Menschen unverständlich; daher legt die Geistlichkeit nicht viel Gewicht auf dieses Dogma.

können. Dieser Zweifel kann auch durch historische Argumente nicht gehoben werden: denn erstens sind die hellenischen Ideen im trüben jüdisch-syrisch-ägyptischen Gewande auf die Christenwelt gekommen; und zweitens hat sich gerade das griechische Denken als wesentlich unübersetzbar erwiesen, obschon es unentwegt übersetzt worden ist. Ein Volk, bei dem Heraklits Lehre von der Instabilität des seelischen Komplexes zeitweise beinahe populär war, konnte dem transzendenten Empirismus, dem naiven Materialismus des vulgären Christenglaubens unmöglich viel Verständnis entgegenbringen. Gewiss hat mancher einsame Denker auch der christlichen Aera konsequent und plastisch gedacht; doch dürfen wir nicht vergessen, dass der soziale Inhalt des Seelenbegriffs, der also, den auch der Philosoph bei seinen Lesern voraussetzen muss, noch heute nicht wesentlich von dem abweicht, der im finsteren Mittelalter herrschte.

Vergleichen wir zuletzt, um abzuschliessen, die christliche Psychologie mit der indischen — wo findet sich da die leiseste Uebereinstimmung? Die metaphysische Veranlagung jenes wundersamen Volkes war so gross, dass sogar seine Religion abstrakter sein konnte, als bei uns bisher irgendeine verständliche Philosophie. Die Vedântalehre entkleidete das Ich jeglichen Attributes, sogar des Bewusstseins; weder Denken noch Fühlen noch Wollen, weder Tun noch Leiden eigene dem Selbst. Unsterblich ist es daher freilich — wie sollte etwas zugrunde gehen, das im substantiellen Verstande gar nicht da ist? — doch erschien es den Brâhmanen anderseits widersinnig (und unter der gegebenen Voraussetzung mit Recht), die Seelenunsterblichkeit ausdrücklich zu lehren. Die Seele des Individuums ist ja nach indischer Vorstellung selber nichts Individuelles . . . Der Buddhismus aber scheute vor der Paradoxie nicht zurück, die Seele schlechtweg zu leugnen (da er nur ein Werden, kein Sein irgendwelcher Art anerkannte) und trotzdem die ewige

Wiederkunft oder Wiedergeburt zu lehren! — Wie steht es unter solchen Umständen mit dem eindeutigen Seelenbegriffe? — Das Menschengeschlecht kann von der Seelenunsterblichkeit schon deswegen nicht zeugen, weil Seele ein Begriff ist, der nur für unsere Kultur einen deutlichen Inhalt besitzt. Wohl hat jedes denkende Volk zwischen Leben und Materie geschieden; doch führte die gleiche Voraussetzung zu so verschiedenen Vorstellungen — je nach der Deutung des Faktischen, der Schwungkraft der Phantasie, dem ethischen Volkscharakter, der Richtung seiner Interessen — dass ein Vergleich auf die grössten Schwierigkeiten stösst. Mit der Seele steht es also wie mit der Gottheit: der Mensch geht vom Gleichen aus, will überall das gleiche; doch sind die endgültigen Erscheinungsformen des gleichen Strebens über alle Begriffe mannigfach und inkommensurabel — mannigfaltig wie die Natur.

6.

Soviel von der Seele. Wie steht es nun mit der Unsterblichkeit? Haben wir wirklich ein Recht, diesem Begriffe so allgemeine Gültigkeit zuzugestehen, wie dies gewöhnlich geschieht? — Auch diese Verallgemeinerung und Uebertragung unserer Denkart erweist sich bei genauerem Hinsehen als hinfällig. Gedenken wir bloss der Aegypter, des Volkes, das sich wohl am gründlichsten von allen mit dem Jenseits befasst hat: sie wussten von einer Unsterblichkeit in des Wortes strenger Bedeutung nichts. *Je ne saurais dire,* schreibt Maspero, *que l'âme égyptienne fût immortelle. Son existence était identifiée au cours du soleil et en suivait les phases: elle naissait à la vie comme le soleil à la journée, passait, de même que*

le soleil, à travers les ténèbres de la nuit pour renaître au matin d'un jour nouveau. La vie terrestre n'était à proprement parler qu'un des jours de l'âme, un des devenir — c'est l'expression égyptienne — qu'elle subissait sans cesse. L'âme mourait d'une vie dans l'autre, et chacune de ces vies avait devant elle un infini de durée, comme elle avait un infini de durée derrière elle. In ähnlichem Sinne sterblich erscheinen die Seelen allen den Völkern, die an die Metempsychose glauben; die wandernde Seele stirbt von einem Leben ins andere, erwacht jedesmal in neuer Gestalt, mit neuen Eigenschaften. Eine Kontinuität des Bewusstseins — das Hauptpostulat der christlichen Psychologie — ja auch nur des Charakters, nimmt keine dieser Religionen an. Eine unbewusste, unpersönliche Unsterblichkeit sieht aber für christlich-europäische Augen der Sterblichkeit verzweifelt ähnlich.

Die Vorstellung, nach endlichem Erdenleben unsterblich zu werden, ist übrigens philosophisch alles eher denn einwandfrei, zeugt für unkritisches Denken: denn unsterblich kann man bloss sein; die Kafegorie der Ewigkeit schliesst jede Zeiteinteilung aus. Darum können zeitliche Ereignisse, wie der Tod, die Ewigkeit nicht tangieren. Hier hat die christliche Dogmatik nicht immer klar gesehen. Umso mehr spricht es für die Tiefe des Griechengeistes, dass er sich ein „Unsterblich-werden" (das Schicksal weniger auserlesener Helden) nur so vorzustellen vermochte, dass der Tod überhaupt ausblieb; wer in die Ewigkeit einging, starb auch zeitlich nicht. Nur göttlichen Wesen kam nach hellenischer Ueberzeugung Unsterblichkeit zu; so wurde der begnadete Mensch unmittelbar zum Gotte erhoben. Des Menschen natürliches Wesen galt nicht für göttlich; die Unsterblichkeit der Seele als solcher, vermöge ihrer eigenen Natur und Beschaffenheit, ist deshalb auch nie Gegenstand hellenischen Volksglaubens gewesen.[1]) Den Athenern mochte

[1]) Vgl. Rohde, *Psyche* II. 378.

es beinahe paradox geklungen haben, als Plato ihnen seine ideale Eschatologie verkündete. Ja — die Idee einer natürlichen Seelenunsterblichkeit, im Unterschiede von einer Auferweckung durch Gottes Gnade, gehörte sogar zum Wesen des frühesten Christentums nicht. Bei richtiger Betonung des Gegensatzes von Natur und Gnade erscheint als paulinisch wenigstens die griechische Ueberzeugung, dass in Wahrheit nur Gott Unsterblichkeit zukommt.[1])

Wie lässt sich in der Tat der Glaube an natürliche, unvermeidliche Unsterblichkeit mit dem Faktum der wesentlichen Zeitlichkeit und Vergänglichkeit aller Kreatur vereinen? — Ohne metaphysische Voraussetzungen überhaupt nicht, wofern nicht aufs Denken verzichtet und der unkritischen und wundersüchtigen Phantasie unbegrenzter Spielraum gewährt wird. Die Ewigkeit Gottes, die Vergänglichkeit des Menschen sind an sich unvermittelbare Gegensätze, können bloss durch übernatürliche Eingriffe gewaltsam überbrückt werden. Nur in einem Falle kann die individuelle Seele von Natur unsterblich sein: wenn sie selber göttlichen Wesens, göttlichen Ursprungs ist. Das ist die Lehre der Mystik aller Länder und Zeiten. Indessen setzt deren volles Verständnis solche Tiefe und Denkkraft voraus, dass wir uns nicht wundern dürfen, wenn sich nur die wenigsten Rassen und Menschen je zu ihm aufgeschwungen haben. Der schärfste Geist vermag, falls ihm die innere Anschauungskraft des Mystikers fehlt, eine göttliche Immanenz im zeitlich-sterblichen Wesen nicht zu fassen. Deswegen mussten gerade die verstandeshellsten Völker, sofern sie, wie die Griechen, amystisch waren, dem Gedanken persönlicher Unvergänglichkeit am fremdesten bleiben; deshalb ist der Unsterblichkeitsglaube in unserem Sinne nichts weniger als ein Gemeingut der Menschheit.

[1]) Vgl. Georg Runze, *Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung*, Berlin 1894 p. 166; Aug. Sabatier, *Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit* p. 33 u. a. m.

Zwar gibt es wohl kaum ein Volk, das im Tode ein absolutes Ende erblickte; doch ist von dieser negativen Einsicht bis zum positiven Glauben an persönliche Fortdauer ein weiter Weg, der nicht immer betreten ward und nur selten zu dem uns natürlich scheinenden Ziele geführt hat.[1])

7.

Ich nannte die mystische Weltanschauung die einzige, welche den Unsterblichkeitsgedanken auf rationelle Weise zu begründen wüsste: aber ist sie es nicht gerade, die vom Glauben an persönliche Fortdauer am weitesten abführt? — Es kommt hier auf die Unterschiede in der konkreten Ausgestaltung nicht an: aller Mystik ist die Scheidung von Wesen und Erscheinung gemeinsam, und Erscheinung ist ihr auch die Individualität. Die einzelne Seele ist ein Strahl der göttlichen Sonne, ein Atom der Gottheit, die gleichwohl überall Eine und unteilbar ist. Der Mensch, der von der Erscheinung in sein Innerstes einkehrt, wird Gott; Ich und Gott, Brâhman und Atman sind eins. Darum sind aber auch alle Menschen untereinander, ja alle Dinge dieser Welt wesenseins: *tat twam asi*, das bist du, lehrt der indische Weise seinen Schüler von jedem Gegenstande der Natur. Wenn aber alles eines Wesens ist — was bedeuten dann noch die Grenzen der Individualität, wie ist dann eine persönliche Fortdauer überhaupt denkbar? — Wohl haben sich zumal christliche Mystiker trotzdem eine solche auszumalen gesucht: da Gott ihnen Person war, sollte die in Gott eingegangene Seele gleichfalls

[1]) So bedeutet das zukünftige Leben, an das primitive Völker meistens glauben, eher eine *"continued existence, than immortality"*, wie Tylor sich ausdrückt. Vgl. *Primitive Culture* II ch. XII.

persönlich fortleben. Doch musste diese Vorstellung notwendig dunkel und undeutlich bleiben; denn zwischen der endlichen Person und der unendlichen Persönlichkeit Gottes gibt es keine mögliche Vermittlung, und auch das Bewusstsein des zeitlichen Menschen kann im grenzenlosen Bewusstsein der Gottheit schwer bestehen bleiben. Deshalb enden alle Mystiker, ob sie wollen oder nicht, zuletzt bei einer unpersönlichen Eschatologie. Die persischen Sûfi's, gleich den Gnostikern, lehren, dass die aus Gott strahlengleich emanierte Seele von Gott wieder absorbiert werde; dem Brâhmanen geht das von allen irdischen Attributen befreite Selbst in den Frieden ewiger Bewusstlosigkeit ein; und die furchtbare Konsequenz des Buddhismus identifiziert die Weltseele resolut mit dem Nichts. Die Individualität ist aller Mystik Erscheinung, Schranke, Irrtum oder Leiden.

Worin besteht sonach der Unsterblichkeitsgedanke der Mystik? — Er bezieht sich unmittelbar auf das Wesen der Welt, auf den Urgrund der Dinge, das Prinzip alles Lebens. Das Allzumenschliche überfliegt sie kühn; sie landet auf kosmischen Höhen. Wohl war nicht jede Mystik so unfassbar und unanschaulich, wie die des überabstrakten Indien: Platos Ideen, die Archetypen der Dinge, sind plastische Gestalten; Schopenhauers Wille ist kein abstraktes Prinzip; und wenn die Biometaphysik nur der Entelechie Unsterblichkeit zuerkennt, in den Individuen bloss augenblickliche Etappen im unaufhaltsamen zeitlichen Fortschritt der Form erblicken will, so ist diese mystische Lehre beinahe greifbar deutlich. Aber auch sie ist Mystik; sie ist es dem Gehalte, wenngleich nicht der Stimmung nach. Sie besagt prinzipiell das gleiche, wie die schwülste orientalische Theosophie: dass nämlich das Ewige jenseits der Erscheinung liegt, und dass alles Persönliche in die phänomenale Welt gehört.

So scheint denn der Unsterblichkeitsgedanke in seiner äussersten, vollendetsten Gestalt sich selbst zu vernichten.

Die Sehnsucht der Person nach Ewigkeit mag ihn ins Leben gerufen haben; nun ist sie dem begeisterten Blicke greifbar nahe; doch weiss die ersehnte Ewigkeit von der sehnenden Person nichts mehr.

8.

Die beschreibende Eschatologie: es gibt wohl keine mögliche Vorstellung in betreff des Jenseits, der die Menschheit irgendwo und irgendwann nicht gehuldigt hätte; vom völligen Verzichte auf Bestimmung bis auf die äusserste Präzision, von der altrömischen Jenseitslehre, nach der es überhaupt kein Jenseits gab und die Toten auf rätselhafte Weise im Diesseits fortlebten, bis auf die materialistische Transzendenz des islamitischen Paradieses und das ideale Nichtsein des Nirwâna: zwischen den Grenzen, welche die Endlichkeit des Menschengeistes als solche bedingt, scheinen alle Stadien durchlaufen — vom Nullpunkte bis zur Peripherie. Hier, wenn irgendwo, hat sich die Phantasie vollkommen ausgelebt.

Darum lohnt es sich kaum, die betreffenden Vorstellungen im einzelnen zu verfolgen:[1]) den Inhalt einer Enzyklopädie aufzuzählen, ist deswegen uninteressant, weil man von vornherein weiss, dass sie alles enthält. Um so interessanter hingegen erscheint die kritische Betrachtung der eschatolo-

[1]) Jedes Lehrbuch der Religionsgeschichte enthält die betreffenden Daten — z. B. dasjenige von P. D. Chantepie de la Saussaye (3. Auflage, Tübingen 1905). Von älteren Werken möchte ich besonders Edmund Spiess' *Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode* (Jena 1877) empfehlen; lesenswert ist auch Louis Bourdeau, *Le problème de la Mort, ses solutions imaginaires et la science positive*, 5me éd., Paris 1904.

gischen Phantasieschöpfungen: wir finden nämlich, dass sie desto unpräziser sind, je höher ein Volk steht, je reicher seine Einbildungskraft. Wie ist es, in der Tat, möglich, sich von dem eine präzise Vorstellung zu bilden, was man nie erfahren hat noch je erfahren kann? Oder, falls der überkommene Glaube eine solche Vorstellung schon impliziert: wie soll man sie sich deutlich und verständlich machen? Die christliche Seele z. B.: körperlos, aller tangiblen Attribute bar, nichts als Geist. Einen Geist ohne Körper vermag keine ehrliche Phantasie sich auszumalen. Durch die Annahme der Auferstehung des Fleisches wird die Sache aber um nichts besser, eher schlimmer. Voltaire behauptet freilich: *La résurrection est une idée toute naturelle: il n'est pas plus étonnant de naître deux fois qu'une.* Nichtsdestoweniger ist das Auferstehungsdogma einfach ungeheuerlich; wer ernstlich darüber nachdenkt, möchte am Christentum verzweifeln. So bleibt denn dem denkenden Kulturmenschen, der gleichwohl am alten Glauben festhält, nichts übrig, als sich jeder bestimmten Vorstellung zu enthalten.

Nichts hingegen fällt dem roh-naiven Menschen leichter, als sich das Unbegreifliche auszumalen. Der Bauer würde lachen, wollte man ihm die Unvorstellbarkeit der Seele explizieren: er sieht sie deutlich vor sich. Ja, ich glaube, dass undifferenzierte Völker und Menschen, wie trüb-verworren ihr Geistesleben faktisch auch sein mag, für ihr subjektives Empfinden stets völlig bestimmte Vorstellungen besitzen, überhaupt nur solcher fähig sind. Das Undeutliche setzt eine gewisse Kultur voraus. Man denke z. B. an die peinliche Genauigkeit, die wissenschaftliche Gründlichkeit, mit der primitive Maler ihre Höllenillustrationen ausführten; da blieb nichts zweifelhaft. Wogegen schon die Griechen der homerischen Zeit, wohl mehr aus Instinkt denn aus deutlichem Bewusstsein, vor das Jenseits einen Schleier zogen, hinter welchem die Mythologie um so farbigere, schillerndere Formen annehmen konnte.

Sie besassen genügend Phantasie, um sich bei Anregungen zu bescheiden, genügend Stilgefühl, um zu wissen, wo leichte Farben, wo starke Linien am Platze sind; genügend Reserve und Selbstbewusstsein, um vor dem Unergründlichen ehrfurchtsvoll stehen zu bleiben. Das philosophierende Hellenentum hat wohl nie, selbst dort, wo es aufs bestimmteste die Seelenunsterblichkeit vertrat, etwas Präzises über das Jenseits gelehrt; alle Bilder galten eben als Bilder, nicht als Illustrationen. Und das tiefsinnige Indervolk lehnte jede konkrete Vorstellung von vornherein ab: „Kein Mass kann den bemessen, der hingegangen ist. Von ihm zu reden, gibt es kein Wort. Da alle Daseinsformen aufgehoben sind, sind alle Pfade der Rede aufgehoben."[1])

Phantasiearmut bewirkt das gleiche, wie mangelnde Differenziation: das erklärt, warum auch entwickelte Völker oft beängstigend deutliche Vorstellungen vom Unwissbaren besitzen. So die alten Aegypter. Diese wussten so genau über die Toten Bescheid, dass sie darüber die Lebendigen gelegentlich übersahen. Desgleichen erklärt sich der beispiellose Erfolg von Mohammeds Religion, die doch sonst herzlich wenig Neues brachte, durch ihre gewinnend präzise Jenseitslehre: die Araber waren, wenn auch nicht im gleichen Grade wie die Aegypter, dennoch ein überaus phantasiearmes Volk. Man sollte endlich begreifen, dass es kein Zeichen von Imaginationsreichtum ist, wenn die Gebilde der Einbildungskraft gar zu feste Gestalt annehmen: was sofort auskrystallisiert, beweist eben dadurch seinen Plastizitätsmangel. „Plastisch" ist aber synonym mit „reich", wo vom Geiste die Rede ist, woraus folgt, dass eine reiche Phantasie niemals zu steinernen, unveränderlichen Gestalten führen wird. Und was gar das Abenteuerliche, das wild-Phantastische betrifft, so ist es immer ein Zeichen imaginativer Dürftigkeit. Wer am liebsten das

[1]) Buddhistischer Spruch nach Oldenberg, vgl. *Buddha* p. 323.

völlig Heterogene verbindet — so Menschenleiber mit Vogelköpfen usw. —, beweist damit, dass es ihm an Sinn für die Nuance, das „einzig Unüberbrückbare" fehlt; ein reicher Geist verbindet gesetzmässig, wie die Natur.

Doch kompliziert sich das Problem ausserordentlich durch die Umbildungen und Umdeutungen, welche die religiösen Mythen im Laufe ihrer Geschichte erfahren: Vorstellungen, die wir in ihrer jüngsten Gestalt als barbarisch ansprechen möchten, waren ursprünglich oft sehr tief und zartsinnig und verrohten erst durch das fortwirkende Missverständnis der Generationen. Hierher gehört die Metamorphose der Logos-Idee, die wir bereits berührten: aus einem tiefen Gedanken entstand ein absurdes Dogma bloss deshalb, weil die griechische Vokabel unübersetzbar war, weil man die übernommenen Gedanken nicht mehr zu denken wusste und so das Wort zum Götzen erstarrte.

Das Phänomen ist übrigens allgemein, liesse sich im Entwicklungsgange jeder Religion nachweisen. Darum will ich etwas näher auf dieses merkwürdige Verhältnis eingehen.

In ihren frühesten Stadien ist die Sprache nicht nur konkret, sondern wesentlich mythenbildend; sie kann einen „Gedanken" gar nicht anders als metaphorisch oder bildlich ausdrücken; und jede Metapher bedeutet, an sich selbst betrachtet, einen Mythos. Hier ist jeder Satz ein Gleichnis, jedes Urteil eine Trope. Der Mythos bedeutet nicht nur die erste Erklärung, er ist der erste sprachliche Ausdruck der Natur, schlechthin die letzte Instanz, das letztmögliche Symbol. Wer in diesem Entwicklungsstadium eine mythische Vorstellung aussprach, sagte damit alles, was er überhaupt sagen konnte; da er nicht in Begriffen dachte, lag ihm jedes weitere Kommentieren fern.

Das Erste ist also der Mythos; wörtlich, schlechthin symbolisch zu verstehen. Mit der Zeit wird das Denken abstrakter; zu den gegenständlichen treten immer mehr Beziehungs-

symbole; die Fähigkeit, Beziehungen als Beziehungen aufzufassen, losgelöst von den aufeinander bezogenen Gegenständen, nimmt zu. Nun ist der Mythos das Letzte nicht mehr: jenseits des Bildes droht der Begriff. Beide sind häufig inkommensurabel, können in erbitterten Streit miteinander geraten.

Die Inkongruenz zwischen Bild und Begriff korrigiert sich schnell genug in natürlichen, praktisch kontrollierbaren Zusammenhängen; sie verschärft sich hingegen bei fortschreitender Entwicklung zwischen dem immer kritischer werdenden Erkenntnistrieb und dem religiösen Mythos. Denn da dieser als Glaubensartikel unverändert fortlebt, das Denken sich aber immer mehr emanzipiert, so wird aus der ursprünglichen Harmonie mit der Zeit ein Gegensatz. Zuletzt löst er sich meist im Ruin des Glaubens. Zuerst aber gilt der Mythos als absolute, unbezweifelbare Wahrheit, mit der sich die Erkenntnis, so gut es geht, abzufinden hat. Was ursprünglich nur Form, nur Ausdruck war, wird nun zur Substanz, zum Dogma. Und da die Wahrheit im Dogma für gegeben gilt, mithin gar nicht erst gesucht zu werden braucht, das Denken aber im Mythos selber die letzte Instanz doch nicht mehr anerkennen mag, so äussert sich die früheste wissenschaftliche Kritik im Kommentar.

Hier gibt es nun vor allem zwei Deutungsmöglichkeiten, die wohl stets nebeneinander verwirklicht worden und nicht selten ineinander übergegangen sind: die historische und die allegorische. Der Mythos wird entweder wörtlich genommen und als zeitliches Ereignis interpretiert, oder er wird allegorisch verstanden, als Verbildlichung abstrakter Gedanken. Den ersten Fall brauche ich nicht erst besonders auseinander zu setzen, da er schon von den Griechen her jedem Gebildeten geläufig ist: viele der wundervollen Mythen, die ursprünglich das Walten der Naturkräfte verbildlichten, galten zuletzt bekanntlich als Vorgeschichte des Hellenenvolks. Der

allegorischen Mythendeutung müssen wir aber eingehendere Aufmerksamkeit zuwenden, weil sie — da der Mensch naturgemäss das Bestreben hat, das Irrationelle, das er glaubt, mit seinem Denken und Wissen irgendwie in Zusammenhang zu bringen — ausserordentlich häufig gewesen ist und sich überdies stets als über die Massen verhängnisvoll erwiesen hat.

Zu Zeiten grassierender Allegorie geht nämlich jedes Verständnis für das Symbol unrettbar verloren. Die allegorische Ausdeutung schändet den Mythos, sie vermisst sich über etwas hinauszugehen, was seinem Wesen nach nur ein Letztes sein kann. So kommt es, dass gerade in späteren, *soi-disant* aufgeklärten Epochen, aus tiefsinniger Symbolik oft krassester Aberglauben entsteht. Dank ihrem unreinen Denken, das keinem Bilde mehr gerecht werden konnte, gelang es der kirchlichen Exegese, aus den erhabenen mystischen Lehren Christi, aus den tiefen Ideen des späteren Griechentums eine haarsträubende Theologie zusammenzubrauen. Alles Mythische ward entweder allegorisch oder historisch gefälscht, jedes unverstandene Wort erstarrte zu barbarischem Dogma. Die schärfsten Geister solcher Zeiten wetteiferten in unfruchtbaren Fälschungsarbeiten, erschöpften sich im Verflachen und Verderben des Erhabenen. Was lässt sich z. B. Unerfreulicheres denken, als das Lebenswerk Philos von Alexandrien, das darin bestand, in die mosaische Religion (an deren Wahrheit Philo nie zweifelte), die spätgriechische Philosophie (deren subtile Gedankengänge er souverän beherrschte) hineinzudeuten, oder was kann uns wehmütiger stimmen, als einen so edlen Geist wie Marsilius Ficinus Jahre darauf verwenden zu sehen, aus Platons Symposion das Dreieinigkeitsdogma herauszudestillieren? Auf allegorischem Wege lässt sich eben alles erreichen. — Die Allegoriker sind oft sogar frech genug gewesen, dem „exoterischen" Mythos ihre wirren Begriffe als „esoterischen" Ge-

halt zugrunde zu legen; so sehr fehlte ihnen alles Anstandsgefühl. Sie begriffen nicht mehr, dass die genannte Scheidung nur bei symbolischen Vorstellungen einen Sinn hat, und dass sie auch dort bloss praktischen Motiven ihren Ursprung und ihre Berechtigung verdankt. Allzu tiefe Gedanken werden vom Pöbel unweigerlich missverstanden; das Prisma der indischen Volksphantasie zerlegte das vedische All-Eins nur zu schnell in eine buntfarbige Götterwelt: was blieb den klugen Brâhmanen da übrig, als die Identität des Volksglaubens mit der mystischen Doktrin zu predigen, wenn sie diese retten wollten? — Allegoriker hingegen lauern hinter jedem Bilde auf den Begriff; das Sublimste verzerrt sich greulich im Spiegel der Kommentare. Und man sieht sofort, wie gefährlich und oft ungerecht es ist, alte Mythen nach ihrem jüngsten Ausdrucke zu werten. — Erst spät, nach dem trüben allegorisierenden Durchgangsstadium, klärt sich das Denken, reinigt es sich. Aus gläubigem Kommentar wird sachliche, echte Kritik. Zugleich erwacht aufs neue der Sinn für das Symbolische und der Mythos tritt als Mystik in seine Herrscherrechte wieder ein.

9.

Schon mehrfach haben wir ein eigentümliches Verhältnis gestreift: das Alogische jedes Glaubens. Zwar kann ich auf die kritische Seite des Problems zunächst noch nicht eingehen; doch muss die faktische schon jetzt berührt werden, weil sonst das volle Verständnis der Jenseitsvorstellungen unmöglich bleibt.

Die meisten Eschatologien erscheinen dem denkenden Menschen sowohl unvorstellbar als unbegreiflich; entweder

übersteigen sie jede mögliche Anschauung, oder sie widersprechen den Denkgesetzen, oder aber sie widersprechen sich selbst. Der letzte Fall ist besonders häufig: so war das ägyptische Jenseits eigentlich bloss aus Widersprüchen zusammengesetzt. Das störte aber die Gläubigen nicht im mindesten. Bloss die Aegyptologen stört es gelegentlich, welche dann, im gutgemeinten Bestreben, jenen Mythen einen rationellen Sinn unterzuschieben, die historische Wahrheit vergewaltigen. Und dass die Irrationalität gewisser christlicher Dogmen die Kirchenväter beunruhigte, ist schliesslich auch nur zum Schaden des Christentums gewesen. Wozu das Undenkbare beweisen wollen? Es ist ja unmöglich; zuletzt strandet man beim tertullianischen *Credo quia absurdum*. Der Naive, der das Unverständliche unbedenklich glaubt, erweist sich dadurch tiefer, als der gläubige aber neugierige Interpret. Man sollte nie vergessen, dass jeder Mythos als Symbol ursprünglich eine letztmögliche Erklärung darstellt, die gar nicht weiter kommentiert werden konnte. Alle Mythologien, soweit sie sich nicht auf geschichtliche Ereignisse beziehen, sind Ueberreste aus konkreten Denkstadien; eine abstrakte Zeit ersinnt nie anschauliche Religionen, sie denkt sich allenfalls eine Philosophie. Von den Widersprüchen innerhalb religiöser Vorstellungen zu reden, ist daher gerade so sinnreich, als einem Gemälde vorzuwerfen, dass es kein Begriff ist.

Bleibt die Frage, warum die Menschheit in der Regel alogische Mythen geschaffen hat, wo diese doch (theoretisch gesprochen) gerade so gut hätten logisch sein können? — Die Antwort ist Sache der Wahrscheinlichkeitsrechnung — bis auf einen, sehr wesentlichen Fall: den, wo der Mythos einer kausalen Fragestellung seinen Ursprung verdankt, eine ursächliche Erklärung bedeutet. Dieser ist psychologisch unschwer zu verstehen.

Wir glauben seit Kant, dass alles Forschen nach der Ur-

sache seinem Wesen nach den *regressus ad infinitum* postuliert. Das ist erkenntniskritisch sicher richtig. Ebenso sicher aber ist der Satz psychologisch falsch: es ist für das Denken der meisten Völker und Individuen im Gegenteil charakteristisch, dass die Frage nach der Ursache den genannten Rückschritt nicht fordert. Wie unter uns noch heute das Weib, das Kind und der Kranke, verlangt der naive, mythenschaffende Mensch, wenn ein Warum? ihn beunruhigt, bloss eine Erklärung überhaupt. Diese muss möglichst naheliegend, konkret, eindeutig und unmissverständlich sein; sie wird dann ohne weiteres als unumstössliche Wahrheit geglaubt. Weiterzufragen, fällt dem Primitiven ebensowenig ein, wie der Menge, welche gläubig den irrationellen Beteuerungen ihres bewunderten Demagogen lauscht. Wie diese jeden Begründungsversuch als Abschwächung des Wahrheitswertes seiner Behauptungen auffasst, so ist jener weit eher geneigt, an einer bewiesenen Sache zu zweifeln, als an einem peremptorisch verkündigten, mit dem nötigen persönlichen Prestige schroff aufgestellten Glaubenssatze. Die erste beste Erklärung hat eben zu genügen; der Glaube macht auch das Absurde gewiss. So ist nichts charakteristischer für die kausale Bedürfnislosigkeit der Menschheit, als ihre kosmogonischen Vorstellungen. Auf die Frage, wer denn die Welt erschaffen, nennt der Australier einen Papagei oder sonst ein zoologisch leicht bestimmbares Tier; die Kurzsichtigkeit dieser Welterklärung leuchtet ihm keineswegs ein. Doch sind nicht bloss „Naturvölker" so bescheiden in ihren Erklärungsansprüchen: nach japanischer Sage wurden Sonne und Mond (beides göttliche Wesen) seinerzeit in Japan verfertigt und nachher in den Himmel exportiert. Und ist es sehr viel tiefer, wenn Thales lehrt, alles stamme vom Wasser, oder Xenophanes, alles sei aus Erde hervorgegangen? Ja, gilt nicht von jedem Schöpfungsmythos, dem mosaischen inbegriffen, das gleiche? Wer da sagt, Gott habe

die Welt erschaffen, beweist gewiss mehr Einsicht, als der Verehrer des Papageis; doch schneidet auch er den rückgreifenden Kausalnexus willkürlich ab, begründet überdies das Bekannte mit Unbekanntem und leitet alles Sein von einem Ursein ab, dessen Transzendenz durchaus nicht geeignet ist, sein problematisches Wesen deutlich zu machen. Ob Vogel, Wasser, *πρώτη ὕλη* oder Gott: überall dient zur Erklärung der Natur ein Mythos, der um vieles unverständlicher ist, als das zu erklärende Phänomen. Sogar die moderne Physik verfährt nicht wesentlich anders.[1]) — Doch erscheint dieser Umstand nur den wenigsten als Uebelstand. Schon Platner hat bemerkt, dass der Mensch alles Un- und Uebernatürliche in der Regel leicht versteht und dass Unbegreiflichkeit eigentlich nur im Natürlichen stattfindet; das Erste ist eben seine eigene Erfindung, während ihm die Normen des Naturverlaufs nicht unmittelbar gegeben sind. Deswegen fällt ihm das Irrationelle seiner Voraussetzungen so selten auf. Aber wie sollte eine letzte Welterklärung überhaupt rationell befriedigend sein? Eine letzte Ursache kann doch nur der entdecken, der auf den *regressus ad infinitum* verzichtet; und das ist ein irrationelles Verfahren. Am Ende der Vernunft setzt der Glaube ein, und dieser verleiht auch dem Absurden mehr Wahrheitswert, als dem bloss Vernünftigen nur irgendein Beweis. Wie wenig stört den gläubigen Orientalen die Tatsache des Uebels in der Welt (die doch ein guter Gott eigens für den Menschen geschaffen haben soll), mit dessen Erklärung sich die Philosophen bis heute vergeblich abmühen! Noch die alttestamentlichen Juden, deren Gott eine moralisch gewiss nicht einwandfreie Persönlichkeit war, kannten dieses Dilemma nicht: Jehovah hat eben die Macht, er kann tun was er will; sein Wille ist selbstverständlich Willkür; und weil er die

[1]) Vgl. mein *Gefüge der Welt*, München 1906, p. 12 ff. Auch den Bruno-Vortrag von H. S. Chamberlains *Immanuel Kant.*

Macht hat, ist er eo ipso im Recht, ist sein Verhalten auch gut. Weiter zu raisonnieren wäre gottlos. So urteilen die meisten Asiaten, wenn der anerkannte Despot ein grausames Gericht abhält; so urteilt wohl stets der primitive Mensch: Macht und Recht sind ursprünglich auch *de jure,* wie heute noch *de facto* Wechselbegriffe.

10.

Der Glaube ist wesentlich alogisch: nichts dürfte drastischer diese Wahrheit illustrieren, als die Vorstellung einer selektiven Unsterblichkeit. Man sollte doch meinen, dass die Seele entweder unsterblich ist oder nicht, das es hier keine individuellen Unterschiede geben kann: dennoch bedeutet der Glaube einer allgemeinen Fortdauer nach dem Tode ethnologisch die Ausnahme. Fast überall, wo der Unsterblichkeitsgedanke im Volksbewusstsein Fuss gefasst hat und theoretische Erwägungen den naiven Glauben nicht umgestalten, herrscht die Auffassung, wie sie die Chorführerin aus Goethes *Helena* ausspricht:

> Wer keinen Namen sich erwarb, noch Edles will
> Gehört den Elementen an —;

nur der Hervorragende gilt für unsterblich; der gemeine Mann höchstens, insofern er zu diesem in naher Beziehung steht:

> Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person.

So dachten die Griechen, die Aegypter, die alten Peruaner; so denken viele Indianer, Polynesier, die meisten kriegerischen Stämme; die Grundidee wenigstens schimmert durch alle

Eschatologien hindurch. Sogar der fanatische Christ, dessen Religion von allen, den Buddhismus ausgenommen, sicherlich die weitherzigste ist, erkennt in seinem *for interieur* eigentlich nur Glaubensgenossen Unsterblichkeit zu; der Zustand der Nichtchristen nach ihrem Hinscheiden wird gleichsam totgeschwiegen.

Diese philosophisch höchst sonderbare Vorstellung ist psychologisch wiederum sehr leicht zu verstehen: des Menschen Vorstellungen richten sich nicht nach dem, was ist, sondern darnach, was ihm auffällt, was seine Einbildungskraft frappiert. Und dem Durchschnittsmenschen fällt überraschend wenig auf.[1]) Einen erhabenen Geist, einen Häuptling vernichtet zu denken, scheint unmöglich: eben noch war er schier allmächtig, wie sollte er plötzlich gar nicht mehr sein? Daher die Kyffhäusersage, das zuversichtliche Erwarten der Wiederkehr des Messias, die zahlreichen falschen Demetriusse usw. Wogegen nichts plausibler erscheint, als die gänzliche Vernichtung eines Wesens, das schon bei Lebzeiten kaum be-

[1]) Hierzu dürfte folgende Bemerkung am Platze sein: die tiefsten Gedanken, von einem Unbekannten geäussert, gleiten am Publikum meist spurlos vorüber; es passt nicht auf. Wogegen das Piedestal der Berühmtheit die Aufmerksamkeit der Menge eo ipso auf die Aeusserungen des Autors lenkt, so dass alles Bedeutende gehört und das Unbedeutende gewöhnlich überwertet wird. Einem Worte Goethes wird gern gelauscht, selbst wo es eine Banalität besagt; bedeutende Aussprüche des Unberühmten werden auch dort schwer gewürdigt, wo sie bemerkt werden. Auf diesem Umstande beruht die eigentlich paradoxe Möglichkeit, einen Autor, der noch so viel publiziert, erst nach Jahrzehnten oder gar posthum zu „entdecken". — Uebrigens haben wirklich bedeutende, aber allzu praktisch orientierte Geister aus diesem Verhältnisse nicht selten grossen Vorteil gezogen: ihnen entging das Bedeutende des Unbekannten nicht; sie übernahmen es sofort, oft sogar die stilistische Umgestaltung verschmähend. Da die Menge nur dem Berühmten das Grosse zutraut, fühlten sie sich sicher vor jeder Entlarvung; der arme Unbekannte aber war durch das Plagiat ermordet!

merkt wurde.[1]) Auch dem Weibe haben wohl die wenigsten Völker Unsterblichkeit zugesprochen — galt es ihnen doch kaum als Mensch! Allenfalls als Begleiterin des Mannes, als Dienerin im Jenseits konnte es auf Fortdauer rechnen; die Unsterblichkeit der alten Jungfer dürfte kein nichtwissenschaftlich denkendes Volk für wahrscheinlich halten. Sogar die christliche Kirche hat lange geschwankt, ob dem Weibe eine unvergängliche Seele zuzusprechen sei oder nicht; erst auf dem Konzil von Mâcon im Jahre 585 ward diese Frage in positivem Sinne entschieden. — So sind denn die Grenzen der Unsterblichkeit wesentlich konventionelle, hängen von der Weite des Horizontes, von irrationellen Glaubensgründen ab. Der Durchschritts-Christ spricht dem Tiere keine unsterbliche Seele zu, weil das Christentum die Kluft zwischen Tier und Mensch so unerhört weit gespannt hat. Kein Geringerer als Descartes hielt alle Organismen, ausser der spezies *homo*, für blosse Automaten. Demgegenüber erkennen die sogenannten

[1]) Ich kann mir nicht versagen, an dieser Stelle eine überaus graziöse Satire auf den Glauben an unterschiedslose Unsterblichkeit aus der Feder Paul Mongrés, eines der geistvollsten und anmutigsten Stilisten unserer Tage, der leider noch gar nicht nach Gebühr gewürdigt wird, anzuführen: „So ein Menschlein, zu dürr für das höllische Feuer, zu erbärmlich für Gottes Erbarmen, zu kurzatmig für die Ewigkeit — wie muss so einem *ἀνθρώπιον* der Gedanke von der Auferstehung aller Toten den Kopf verdrehen und den Kamm schwellen machen! Wie? wird er sich sagen, ich bin wieder da? Man hat nicht vergessen mich zu wecken? Man will noch etwas von mir? Man braucht mich noch im grossen fünften Akt der Weltkomödie? Man wird mich gar verewigen, mich nicht davonkommen lassen: unentbehrlich bin ich für die letzten Zwecke des Daseins! Wer hätte das wohl gedacht, dass ich noch einmal so schwer ins Gewicht fallen würde: auf Erden machte man nicht so viel Aufhebens mit mir! Dort musste ich zahlen, um in die Zeitung zu kommen und hier werde ich samt Lebenslauf und species facti meiner dummen Streiche umsonst gebucht, eingetragen, katalogisiert! Kein Kaiser und König kann jetzt mehr in Betracht kommen als ich, Herr Quidam und Quilibet: wahrlich, das Reich der Gerechtigkeit ist erschienen!" (*Sant' Ilario*, Leipzig 1897, p. 305).

„rohen" Völker — zu welchen in dieser Hinsicht allerdings auch die hochzivilisierten Aegypter und die weisen Inder gehörten — ebensowenig wie die moderne Naturwissenschaft einen prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier an.[1]) Sie sind im Gegenteil geneigt, das Tier für höherstehend zu halten, als den Menschen (daher die häufige Identifizierung der Gottheit mit einer bestimmten Tierart, der Ehrgeiz, den Ursprung seines Geschlechtes auf Tiere zurückführen zu können usw.), weil es ihnen unverständlich ist. Die Abwesenheit einer Sprache deuten sie, im Gegensatz zu uns, vermutlich als Vorzug, als Zeichen unheimlicher Schlauheit: dem ewig schwätzenden Neger erscheint das Tier beneidenswert diskret.

Die Vorstellung einer selektiven Unsterblichkeit scheint also keineswegs fernliegend. Wahrscheinlich huldigt ihr sogar der Instinkt vieler gläubiger Christen, wie unsinnig sie dem wissenschaftlichen Denken immer vorkommen mag: denn der Vergeltungsglaube impliziert eigentlich schon den Gedanken einer gradweise verschiedenen Unsterblichkeit. Natürlich kann aber der gleiche Instinkt sehr verschieden ausgelegt werden: die meisten Völker glauben an die Unvergänglichkeit des Mächtigen; bei anderen dauert bloss der Gläubige fort, während der Zweifler spurlos zergeht. Goethe war überzeugt von der Unzerstörbarkeit aller Entelechie, postulierte aber Entelechien verschiedenen Grades: „Wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als grosse Entelechie zu manifestieren, muss man auch eine sein." Den Unterschied von Genie und Imbezill hielt er für in alle Ewigkeit fortwirkend. In diesem Zusammenhang begegnen wir mitunter den allerseltsamsten Vorstellungen: die Aegypter, jenes abenteuerliche, subtil-barbarische Volk, sprachen, gleich den meisten aristokratischen Nationen, nur

[1]) Vgl. Tylor, *Primitive Culture* I 423.

den höheren Ständen Unsterblichkeit zu; aber warum? — Weil sie gebildeter sind! Zwar pilgert jeder Verstorbene nach den Gärten von Jaloû; doch gehen die meisten unterwegs an den endlosen Gefahren zugrunde, welche die Seele von allen Seiten bedrängen und die bloss durch bestimmte Formeln zu beschwören sind. Gegen jeden Feind — und ihre Zahl ist Legion — besitzt bloss ein Spruch Wirksamkeit. Wie sollte nun ein armer Teufel Zeit und Gelegenheit finden, alles Wissen in sich aufzunehmen, dessen er nach seinem Tode bedarf! Dem Vornehmen ist das ein Leichtes. Und auch das äusserste Mittel, zu dem die pietätvollen Hinterbliebenen griffen, um dem Verhängnisse zu steuern — nämlich dem Toten eine umfangreiche Fachbibliothek mit auf die Fahrt zu geben, der er die Regeln für sein Verhalten bis ins kleinste Detail entnehmen konnte — galt leider für keineswegs sicher.[1])

Die Seele, welche den Leib überdauert, ist nämlich ihrerseits auch sterblich: diese Vorstellung des zweiten Todes beweist vielleicht am deutlichsten, wie wenig das begriffliche Denken bei der Mythenbildung mitwirkt. Die individuelle Unsterblichkeit hängt, wie schon bemerkt, zum grössten Teil davon ab, wie weit das Individuum bei Lebzeiten auffiel. Dieselbe Abhängigkeit von der Aufmerksamkeit der anderen bleibt auch posthum in Kraft: gleich nach dem Tode ist niemand gänzlich tot — das beweisen schon die häufigen Traumerscheinungen der Verstorbenen. Sogar die modernen Ostasiaten, die der individuellen Fortdauer sonst sehr skeptisch gegenüber stehen, glauben nicht an die zeitliche Koinzidenz des Seelentodes mit dem leiblichen; der Geist des Verblichenen lebt zunächst fort. Aber wenn die Erinnerung zu verblassen beginnt — warum sollte dann nicht gänzliche Vernichtung eintreten? Vater und Grossvater

[1]) Vgl. Maspero, *Bibliothèque Egyptologique*, Paris 1893 I 347.

dauern sicher fort — der jeweilig blühenden Generation stehen sie noch in lebendigem Gedächtnisse; mit dem Urgrossvater, den kaum ein Lebender mehr gekannt, wird die Sache schon zweifelhaft. Die Chinesen sprechen bloss der kaiserlichen Ahnenreihe *en bloc* Unsterblichkeit zu. Der Glaube projiziert eben das Diesseits ins Jenseits hinüber: was wir vergessen haben, das ist für uns nicht mehr. So verglimmen die Toten zugleich mit ihrem Ruhme. Die Ahnen, denen kein pietätvoller Nachkomme mehr opferte, starben nach antiker Vorstellung aus. Bei den Griechen, deren edler Sinn überhaupt mehr auf die μνήμη ἀθάνατος denn auf materielle Fortdauer bedacht war, gewann diese eigentümliche Theorie von der selektiven Unsterblichkeit und dem zweiten Tode den schönsten, den rührendsten Ausdruck: der Ruhm war die Unsterblichkeit. Der Namenlose zerfiel bald genug, der Heros nie; denn solange das Griechenvolk lebte, vergass es seine Helden nicht. Die Fortdauer derer aber, an denen die Nation kein Interesse hatte, hing von ihren Nachkommen ab. Solange man sie verehrte, lebten die Ahnen fort; opferte niemand mehr, so zerfielen sie, als wären sie nie gewesen. Ist das nicht der grossartigste Unsterblichkeitsgedanke, den je die Menschheit gefasst? — Die Toten hängen von den Lebenden ab; mit dem letzten kinderlosen Spross verblüht das gesamte Geschlecht; am Tage der Menschheitsdämmerung ists auch mit Adam zu Ende. Die Welt existiert für den Menschen nur, insofern er von ihr weiss: mehr als der hellenische Mythos kann auch die tiefgründigste kritische Philosophie nicht offenbaren.

11.

Zur Ehre der Menschheit sei es gesagt: nicht jedes Volk hat mit dem Jenseits einen Handelsvertrag abgeschlossen; die Assoziation des Unsterblichkeits- mit dem Vergeltungsgedanken ist durchaus keine allgemeine. Zwar ist sie gewiss bei jeder Religion irgendwann anzutreffen: dafür pflegten schon die Priester zu sorgen, deren politischem Blicke die ungeheuere Wirksamkeit der Hölle als Mittel, die Menge auf Erden nach Wunsch zu regieren, unmöglich entgehen konnte. So glaubten sogar die Inder zeitweilig (in ihrem frühesten Stadium und dann wieder zur Zeit ihrer Dekadenz) an eine Hölle — eine Vorstellung, die zu ihrer sonstigen Mythologie wie die Faust aufs Auge passte. Auch abgesehen von den Priestern mochte sich die genannte Assoziation überall dort einstellen, wo der Unsterblichkeitsglaube mit dem Gefühl erlittenen Unrechts zusammentraf; der Sinn für moralische Symmetrie führt leicht genug zu dieser Ideenverbindung. Doch steht der Unsterblichkeitsglaube als solcher in keinem organischen Zusammenhang mit dem Vergeltungsgedanken; letzterer bedeutet in der Regel eine späte Zutat zum längst schon abgeschlossenen Jenseitsmythos.[1]) Nur von den Juden, diesen Virtuosen des *ressentiment's*, darf man vielleicht behaupten, dass ihr Unsterblichkeitsgedanke dem Vergeltungswunsche entsprungen wäre.[2]) Beim Christentum hingen beide Ideen ursprünglich lose zusammen; die Gerechtigkeit trat im Verhältnis zur Gnade völlig in den Hintergrund. Wenn das heute sehr anders erscheint, wenn die meisten Christen unfähig sind, die Vorstellungen vom Jenseits und von einer Vergeltung zu dissoziieren, so ist

[1]) Vgl. Max Müller, *Theosophy etc.* p. 165.

[2]) Vgl. Runze, *Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens etc* p. 137.

das die Folge fortwirkenden jüdisch-mittelalterlichen Obskurantentums.

Im Anfang scheinen alle Eschatologien, deren geschichtliche Entwicklung wir übersehen können, von Sühne nichts gewusst zu haben. Das hebräische Scheol war neutral, ebensowohl wie der griechische Hades. Erst spät spaltete sich jenes in Himmel und Gehenna, dieser in Tartaros und Elysium. Und nach ostasiatischer Vorstellung leben die Seelen der Toten unbehelligt genau als dieselben fort, die sie bei Lebzeiten waren: als gute oder böse Geister, je nach ihrem irdischen Charakter. Ueberall ist der Jenseitsglaube unabhängig von aller Moral entstanden. Geblieben ist er's freilich nur selten; eigentlich bloss bei den entgegengesetzten Extremen: den krass unmetaphysischen und den metaphysisch höchstbeanlagten Völkern; so den Chinesen und den Indern.

Wir sind leider geneigt, in der Moralisierung des Jenseits einen Fortschritt zu erblicken. Politisch gesprochen ist sie das sicher; aber die Politik ist der genaue Gegensatz der Metaphysik. Wenn es den Menschen auch noch so heilsam ist, an eine ewige Gerechtigkeit zu glauben, so ändert das doch nichts an der Tatsache, dass die Vergeltung zeitlicher Vergehen durch ewige Strafen dem elementarsten Gerechtigkeitssinne widerspricht; dieser Glaube bedeutet wildeste ethische Barbarei, steht auf einer Stufe mit der raffiniertesten Grausamkeit spanischer Inquisitoren. Dass eine auf Sympathie begründete Religion, wie die christliche, ihn je hat übernehmen können, beweist, wie wenig der Glaube mit den Gläubigen wesenseins ist: wie denn unsere ganze Kirchengeschichte im Grunde bloss den Kontrapunkt zur Lehre des Nazareners abgibt.

Doch beweist der Vergeltungsglaube nicht bloss ethischen Tiefstand, er zeugt noch viel mehr für barbarisches Denken. Es ist traurig aber wahr, dass der europäische Geist in dieser Hinsicht tief unter denen steht, auf die er herabzusehen ge-

wohnt ist, die er zu bekehren und zu zivilisieren sich erkühnt.

Zwei wahrhaft tiefsinnige Lehren sind in der Christenheit entstanden: von der Erlösung durch den Glauben und der Erlösung durch die Gnade. Beide sind aber nur ausnahmsweise verstanden worden. Obgleich die Dogmatik beide in sich aufgenommen hat, und jeder Christ auf sie sozusagen vereidigt wird, hält es doch die Kirche wie jeder einzelne praktisch so, als hiesse das Dogma: Erlösung durch das Werk. Unser zukünftiges Schicksal hängt von dem ab, was wir hier auf Erden tun.

Dass diese Theorie geradezu wahnwitzig ist, haben die Europäer eigentlich nie begriffen; höchstens ahnten es die edelsten unter ihnen. Der Inder hingegen weiss seit Jahrtausenden, dass eine Erlösung durch das Werk schon aus dem kritischen Grunde undenkbar ist, weil jede Tat ein Empirisches ist und daher auch nur empirische Folgen nach sich ziehen kann; empirische Geschehnisse mit transzendenten Folgen — das übersteigt seine gewiss nicht geringe Fassungskraft. Jede Handlung bleibt an der Erscheinung haften; deshalb kann sie auch nur in der Erscheinung gesühnt oder vergolten werden. Das Ich, das Atman ist aber attributlos, jenseits alles Wollens und Handelns, unwandelbar beharrend: darum ist es einer Gesinnungsänderung in metaphysischem Sinne unfähig. Höchstens kann es die Erscheinung negieren — indem es seine Identität mit Brâhman erkennt (Vedânta) oder allem Begehren entsagt (Buddhismus); diese Gebärde liegt aber jenseits von Gut und Böse. Alle die Taten, die dem Bereiche der Moral unterstehen, vermögen demnach die eigentliche Seele nicht zu berühren; da diese reines „Sein" ist, fallen alle Werke, als dem „Werden" zugehörig, notwendig von ihr ab. So kann denn eine diesseitige Handlung unmöglich im Jenseits vergolten werden. Vergeltung ist nur im Diesseits denkbar; sie geschieht im Samsâra, der Seelenwanderung.

Dass die Metempsychose sich aufs Jenseits bezieht, ist nämlich ein Irrtum: sie bezeichnet ein zwar überempirisches, aber unter Voraussetzung einer moralischen Weltordnung dennoch natürliches Verhältnis — ebenso natürlich, wie das Beharren der Art im Wechsel der (allein empirisch gegebenen) Individuen. Und die Voraussetzung einer moralischen Weltordnung erscheint dem Inder ebenso selbstverständlich wie uns der mechanische Charakter alles physischen Geschehens. Sogar die Kombination der Atome zu chemischen Elementen, Körpern etc. deutet die Mahâyâna-Philosophie z. B. als moralischen Prozess — jede gegenwärtige Qualität sozusagen als „gerechte" Folge der vorhergehenden. Aller Substanz eignet ein Karma, und zerfällt ein Sonensystem, so gilt dies Ereignis nicht so sehr als Produkt der in ihm wirksamen und auf ihn einwirkenden Naturkräfte, denn als Sühne für seine moralischen Tendenzen. Unter solcher, uns freilich sehr fremdartig anmutender Voraussetzung erscheint der in der Metempsychose sich äussernde moralische Kausalnexus nicht übernatürlicher, als irgendein längere Zeitspannen durchlaufender Naturvorgang. — Dass der Seelenwanderungsmythos kein Jenseitsglaube ist, erhellt auch aus folgender Erwägung: er ist keineswegs geeignet, das Unsterblichkeitsbedürfnis zu befriedigen, kann also diesem Wunsche (da dem Inder metaphysischer Besinnungsmangel wahrlich nicht vorgeworfen werden darf) unmöglich entsprungen sein. Hier hat Otto Weininger sehr klar gesehen; er schreibt:[1]) „Es ist alles eher als eine Befriedigung des Unsterblichkeitsglaubens, jene ewige Wiederkunft des gleichen anzunehmen, wie sie pythagoreische und indische Lehren kennen, und wie sie Nietzsche wieder verkündigt hat. Im Gegenteil, sie ist fürchterlich; denn es ist nur der Doppelgänger, zwar nicht in zeitlicher Koexistenz, sondern in der Suk-

[1]) *Ueber die letzten Dinge* p. 98.

zession. Der Wille zum (eigenen) Wert, zum Absoluten ist ja die Quelle des Bedürfnisses nach Unsterblichkeit." So ist denn das Samsâra durchaus kein Jenseits, sondern eine Form natürlicher Entelechie, wie fremd diese „Natürlichkeit" europäischen Ohren immer klingen mag. Und, charakteristisch genug: das indische Jenseits lag auch wirklich jenseits des moralischen Kreislaufes. Solange ein Werkrest übrig war, wanderte die Seele hienieden fort; am Tage, da alles Karma kompensiert war, ging sie erlöst ins Brâhman ein.

Jetzt sehen wir deutlich, wie turmhoch der Seelenwanderungsgedanke, trotz seiner anscheinenden Paradoxie, jeden Glauben an transzendente Vergeltung überragt: das Bedürfnis nach moralischer Kausalität befriedigt er durchaus; und überdies verstösst er nicht gegen die kritische Erkenntnis, dass, was auf Erden verbrochen ward, auch nur auf Erden gesühnt werden kann. Ein Empirisches kann nie transzendent werden. Die unsterbliche Seele wird durch die Geschehnisse innerhalb des Werdens, der Erscheinung, nicht berührt. Alle Handlungen wirken auf Erden fort, können dem Naturverlaufe nicht entrinnen. Deshalb ist die Vorstellung, durch Werke unsere transzendente Fortdauer beeinflussen zu können, einfach läppisch.

Natürlich ist die Seelenwanderungslehre nur eine der vielen möglichen Ausgestaltungen einer vorausgesetzten moralischen Weltordnung, die sich im Diesseits erschöpfen muss. Konfuzius, der gleichfalls bloss von diesseitiger Vergeltung wusste, dachte sie sich traduzianisch, d. h. in der Nachkommenschaft sich äussernd: wird ein guter und weiser Mann bei Lebzeiten nicht erhöht, so ist doch seinen Nachkommen der Lohn gewiss. Tugend und Laster werden sicher vergolten, wenn nicht am Individuum, so im Laufe der Generationen. Auch unter den Hebräern der mosaischen Zeit müssen ähnliche Vorstellungen geherrscht haben, —

Jehovah verhiess dem Sünder Strafe bis ins dritte und vierte Glied, dem Frommen Belohnung bis ins tausendste Glied seiner Nachkommenschaft —, was bei dem ausgesprochenen Familiensinne, gepaart mit der materialistischen Tendenz dieses Volkes, nicht eben erstaunlich ist. Dem Europäer scheint diese Form der Weltordnung moralisch unbefriedigend, weil sein Individualismus so extrem ist, dass er sich mit seinem Geschlechte kaum mehr solidarisch fühlt und infolgedessen die Vorstellung des Uebergreifens einer Schuld oder einer Belohnung auf die Nachkommen nicht recht fassen kann; nur in materiellen Fragen erkennt er die Erbschaft unbedingt an. Der Orientale, ja mancher „rohe" Volksstamm denkt hierin idealer. Er fühlt sich so sehr eins mit seinem Geschlechte, dass sein Stammesgefühl das Selbstbewusstsein nicht selten überwiegt. Daher empfindet er die Belohnung oder Strafe für ahnherrliche Taten als durchaus gerecht. Darin ist jedenfalls auch die traduzianische Vergeltungslehre, wie immer man sonst über sie denken mag, tiefer als die, welche das jüngste Gericht erfunden hat: dass alle Vergeltung d i e s e r Welt vorbehalten bleibt und den Unsterblichkeitsglauben überhaupt nicht berührt.

So sind es denn, wenn wir jetzt zurückblicken, eigentlich nur brutale oder verrohte Völker und — — die Christen, welche an ein ewiges Gericht glauben. In dieser Hinsicht gehören unsere Vorstellungen zu den allerbarbarischesten, was um so schmerzlicher erscheint, als sie dem erhabenen Stifter des Christentums, der die Weltanschauung der Gnade im Gegensatz zum Verdienste verkündigte, sicherlich weltenfern lagen. Der Wahngedanke einer transzendenten Vergeltung ist uns dermassen in Fleisch und Blut übergegangen, dass wir die einzige wirklich tiefe metaphysische Idee, die in den Untiefen der kirchlichen Jenseitsmoral noch fortlebt, gar nicht mehr verstehen: ich meine die Erbsünde.

Die Erbsünde ist nur mehr Glaubensinhalt, den meisten vollkommen unverständlich, eine unheimlich-sinnleere Formel. Die Schmalkaldischen Artikel lehren sogar ausdrücklich: *Peccatum hereditarium tam profunda et tetra est corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit.* Und doch halten gewiss alle ahnungsvollen Gemüter, selbst wo sie nicht begreifen, mit sicherem Instinkte an dieser Vorstellung fest: die Erbsünde bezeichnet nämlich den tiefsten, wo nicht den einzigen tiefen metaphysischen Gedanken des alten Testamentes. Er deutet, wenn auch in unklarer, diffuser Form die Wahrheit an, dass alle Vergeltung am Erdkreis haften bleibt, und dass man darum auch moralisch, geradeso wie physisch, daran zu tragen hat, woran man persönlich unschuldig ist.

12.

Ich möchte noch einmal auf den Seelenwanderungsmythos zurückkommen. Dass er uns fremdartig erscheint, beweist durchaus nicht seine Absurdität, sondern nur, wie festgefahren wir in gewisse Vorstellungsreihen sind; freiere Geister haben sich stets wesentlich anders zu ihm gestellt. Ich denke hierbei gar nicht an die Neobuddhisten und Theosophen, sondern an kristallklare Köpfe, denen wohl kein naiver Christ derartige Velleitäten zutrauen dürfte: z. B. Lichtenberg und David Hume. Lichtenberg gesteht einmal: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, dass ich gestorben war, ehe ich geboren wurde"; und Hume schreibt: *„The metempsychosis is the only system of this kind, that philosophy can hearken to"*. Wirklich ist dieser Mythos von allen schon deswegen der

rationellste, weil er allein auf die Frage eine Antwort weiss, woher die Seele denn gekommen ist, der für die Zukunft ewige Dauer bevorsteht. Diese Erwägung hat wahrscheinlich die Aegypter, sicherlich Platon dem Seelenwanderungsglauben zugeführt. Der Vorzug, der Ewigkeit die Einsinnigkeit und Einseitigkeit zu nehmen, wiegt die kritischen Bedenken in betreff der beschränkten Zahl möglicher Seelen, welche dieser Glaube voraussetzen muss usf. reichlich auf. Deshalb haben sich gerade so viele Philosophen zum Seelenwanderungsmythos bekannt. Dem naiven Menschen aber, für den Erkenntnisgründe nicht schwer ins Gewicht fallen und der bloss sein Gerechtigkeitsbedürfnis befriedigt wissen will, muss er noch um vieles plausibler und erfreulicher erscheinen: denn das Dasein erscheint unter seiner Voraussetzung eo ipso gerechtfertigt. Jede scheinbar unverdiente Unbill des gegenwärtigen Lebens gilt als Busse für in früherer Existenz verübtes Unrecht und wird andrerseits der nächstfolgenden Verkörperung gutgeschrieben. Das einzige, was dieser Theorie vielleicht vorgeworfen werden kann, ist ihr allzu rationeller Charakter. Sie ist ein Produkt der Reflexion, des abstrakten Erklärungsbedürfnisses, einer ersten kritischen Philosophie — nicht der unmittelbaren inneren Anschauung, wie der spontane Glaube sie verlangt. Sie ist nicht aus sich selbst evident, sondern überzeugt aus Gründen; sie ist eine *second-hand*-Theorie. Daher rührt es wohl, dass sie bei den intuitiven, irrationellen Europäern nie viel Freunde erworben hat. Den Indern hingegen, denen die Dialektik so sehr im Blute lag, dass auch der gemeine Mann mit vollem Verständnisse den Predigten Buddhas folgen konnte, die uns eher als logische Collegia anmuten, in welchen der normale Student unfehlbar einschläft, war eine solche Theorie gerade recht.

Die Metempsychose ist nämlich als biologische Theorie sehr viel tiefer, als gewöhnlich angenommen wird. Uns

stört natürlich ihre Voraussetzung des moralischen Charakters alles Naturgeschehens — aber sind nicht auch unsere Prämissen oft bedenklich genug? Sehen wir von dieser ab, so liegen die Vorzüge der Theorie offen zutage. Erstens einmal erfüllt sie das Postulat bedingungsloser Kausalität besser als irgendeine andere: denn die naturgemässe Ursächlichkeit alles Geschehens erstreckt sich nach ihr auch aufs moralische Gebiet, umschliesst die Idee der Gerechtigkeit, für welche in unseren natürlichen Welterklärungen kein Raum ist; in der Form, wie die Theosophie des modernen Indiens die Seelenwanderung vertritt (als Vervollkommnung von Etappe zu Etappe), impliziert der normale Naturverlauf sogar die reinmenschliche Idee des Fortschritts dem Ideale zu. Weiter statuiert die Metempsychose überall die Kontinuität, welche die Erkenntnis als zum Wesen des Lebens gehörig nachweist, welche unser Denken fordert, und die doch mit der aktuellen Diskontinuität innerhalb der organischen Welt schwer zu vereinen ist. Ferner wird niemand bestreiten, dass der Verpflanzungsgedanke rationeller ist, als die Vorstellung der Auferstehung des Fleisches; er bedeutet eine gute und sogar antimetaphysische Interpretation des Sterbens, im Falle Fortdauer des individuellen Lebensprinzips und moralische Weltordnung vorausgesetzt sind. Endlich eignet der Metempsychose ein unbedingter kritischer Vorzug vor allen nur möglichen Eschatologien: die Fortdauer ist ihr ein W e r d e n. Und da des Lebens Wesen fortschreitende Bewegung ist, so liegt auf der Hand, dass eine Theorie perpetuellen Werdens diesem Wesen besser gerecht wird, als eine Theorie ewigen, beharrlichen Seins. Ein Sein dieser Art kann nur dem überindividuellen, transzendenten, schlechthin metaphysischen Prinzip des Lebens zukommen, — nenne ich es Atman, Typus, Idee oder oberstes Gesetz. Und hier liegt der Punkt, von dem aus wir begreifen können, inwiefern es möglich ist, dass eine der Religion entstammende Theorie

fähig gewesen ist, das überirdische Bedürfnis des Menschen zu befriedigen, und dennoch keine übernatürlichen Postulate in das Weltgeschehen hineinzubeziehen:

In der Seelenwanderung kommt eine Entelechie zum Ausdruck, die über das Individuum hinausreicht, die eine endlose Reihe von Existenzen umfasst. Das Vorhandensein derartiger Entelechien ist wissenschaftlich unbestreitbar: das Beharren der generellen Gestalt im Wechsel der Individuen bedeutet schon eine solche. Wir Europäer vermögen uns fortwirkende Prinzipien dieser Art nicht lebendig vorzustellen, weil wir im Individuum das erste und das letzte erblicken, und nur zu sehr geneigt sind, in allem Ueberindividuellen eine „menschliche Abstraktion", anstatt einer übermenschlichen, weil kosmischen Realität zu erkennen, was es doch erfahrungsmässig ist. An diesem Missverständnisse ist die Kantische Philosophie, vor allem diejenige seiner mehr gläubigen als einsichtigen Jünger, nicht ganz unschuldig. Den Asiaten ist der Blick durch die Ueberschätzung des Individuums nicht getrübt; sie sehen in der Person kein Absolutum, ihr Standpunkt ist der Natur näher als der unserige. So war es denn dem metaphysischen Volke des Ostens, den Indern, beschieden, eine Eschatologie zu ersinnen, die trotz aller ihrer Mängel, wie seltsam dies auch klingen mag, gewissermassen naturgemäss erscheint.

Das Individuum ist Erscheinung; das Wesen ist überindividuell. Da nun der Wunsch nach Fortdauer nur aufs Individuum Bezug haben kann, das ewige Wesen aber jenseits aller zeitlichen Dauer liegt, so spaltet sich der Unsterblichkeitsgedanke in zwei Kategorien: das perpetuelle Werden und das ewige Sein. Dieses wird von der empirischen Kausalität, sei sie mechanisch oder moralisch, nicht berührt; zeitlos beherrscht es den Wandel der Phänomene. Jenes bleibt (da alles Werden zur Erscheinung gehört) notwendig am Erdkreise haften, reicht aber dennoch über das Individuum

hinaus: ein endloses Geschehen kann sich in dessen endlicher Dauer nicht erschöpfen. Hier sagt die Vernunft genau das gleiche, wie der persönliche Unsterblichkeitsinstinkt. Aber wie nun ohne übernatürliche Postulate den Wechsel der Individuen mit dem Fortleben der Seele vereinen? — Nur auf zweierlei Weise scheint dies möglich: durch die Vorstellung, dass die Kinder das Leben der Eltern fortsetzen, oder durch den Mythos der Seelenwanderung. Indien hat sich für die zweite Auffassung entschieden. Es wollte die Person retten, wie gering es sonst von ihr denken mochte, weil es wusste, dass alles lebendige Geschehen an Individuen gebunden ist, und eine moralische Weltordnung ohne persönliche Verantwortlichkeit ihres nötigsten Substrates entbehrt. Aber die Rettung misslang; sie war eben unmöglich. Die Seele trägt in jeder Inkarnation einen anderen Charakter, ein anderes Bewusstsein; die Fortdauer findet nur objektiv, nicht subjektiv statt; die auf diese Weise errungene Unsterblichkeit ist eine unpersönliche. So führt denn auch die Vorstellung einer diesseitigen Fortdauer — das andere Extrem aller möglichen Eschatologien, deren erstes und dem letztgenannten entgegengesetztes die mystische Lehre von der Identität des Ich mit Gott bezeichnet — unweigerlich zur Negation der persönlichen Unsterblichkeit.

13.

Worin besteht denn nun der Unsterblichkeitsglaube „überhaupt", von dem die Ueberschrift dieses Kapitels die Behandlung versprach? — Ueberfliegen wir in der Erinnerung unsere bisherigen Ergebnisse, so erscheint die Antwort auf

den ersten Blick nicht leicht. Ueberall herrschen andere Vorstellungen, die meisten sind miteinander unvergleichbar, ihre Gesamtheit ist buntschillernd wie die lebendige Natur. Der Grundideen mögen immerhin wenige sein: sie verbinden und lösen, zerspalten und anastomosieren sich auf so vielfältige Weise, der Assoziationen und Dissoziationen sind so viele, dass es schliesslich ebenso sinnlos erscheint, auf die Grundideen zu pochen, wie die Mannigfaltigkeit der chemischen Elemente dadurch herabstimmen zu wollen, dass man sie aus der Kombination gleichartiger Elektronen erklärt. Es handelt sich um blosse Worte, wenn wir die Divinitäten fremder Völker als Götter bezeichnen; bloss um eine *petitio principii*, wenn wir die ägyptische Seele mit der christlichen identifizieren. Das Zeugnis des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele — ich wiederhole absichtlich immer wieder diesen von der Theologie sanktionierten Ausdruck — ist alles eher denn eindeutig. Ganz abgesehen davon, dass die persönliche Fortdauer durchaus nicht allen Rassen notwendig und wünschenswert erscheint, dass viele in aller individuellen Existenz nur Leiden sehen und den Frieden des Nichts dem ewigen Leben vorziehen. Gewiss lässt sich auch in diese „Vielheit" eine „Einheit" hineininterpretieren, und diese Einheit wird sogar dem Tatbestande entsprechen: die species *homo* ist zweifelsohne eine mögliche letzte Synthese, der Mensch ist endlich in jedem Sinne und das Begrenzte jedes Lebenstypus' offenbart sich vielleicht am deutlichsten am Menschengeiste. Ebenso wie die Materie nur nach sechs Gestaltsystemen krystallisieren kann, ist dem Geiste nur eine begrenzte Anzahl von Weltanschauungen möglich, — und deren Zahl ist geringer als man denkt. Aber wenn man sich dieses Verhältnisses einmal bewusst geworden ist: scheint es dann nicht lächerlich, die prinzipielle Einheit noch extra demonstrieren, will sagen beweisen zu wollen, dass der Mensch tatsächlich Mensch ist? — Erbärmliche,

sterile Tautologien bezeichnen alle sogenannten Beweise *e consensu gentium.* Das Wesentliche an der lebendigen Erscheinung ist nicht der abstrakte Typus, sondern die konkrete Gestalt. Deswegen bedeutet die aktuelle Verschiedenheit, nicht die ursprüngliche Einheit, das eigentlich bedeutsame Moment. Wer es umgekehrt versteht, kann leicht dazu gelangen, im Physischen die Unterschiede zwischen den Arten zu übersehen, auf geistigem Gebiete alle Weltanschauungen für identisch zu halten, — wie denn ja tatsächlich der absolute Idealismus sich mit dem Materialismus berührt, der Rationalismus mit dem Aberglauben usw. *Les extrêmes se touchent.* Aber wer so urteilt, fälscht eben die Wahrheit. Im Bereiche des Lebens entspricht jeder ideellen Einheit phänomenale Verschiedenheit; so gleicht schon innerhalb derselben Art kein Individuum dem anderen. Ja, die typische Einheit vermag überhaupt nur der wirklich zu fassen, der sie in der aktuellen Verschiedenheit erschaut. Aus diesem Grunde legte ich so grosses Gewicht auf die Ausschliesslichkeit, die Unvergleichbarkeit der Jenseitsmythen verschiedenen Geblütes. Um zu erkennen, worin das Einheitliche besteht, muss zuerst festgestellt werden, wo es nicht zu finden ist. Und nicht einheitlich sind die Glaubensvorstellungen des Menschengeschlechtes. Hier gibt es jede erdenkliche Mannigfaltigkeit, soweit eine solche eben bei der unbeschreiblichen Erfindungsarmut des Menschengeistes, der bei jedem Aufflug ins Reich der Phantasie doch gleich an seine eigenen Grenzen stösst, möglich ist. Wenn es tatsächlich auf das gleiche hinausläuft, ob unser Leitspruch *memento mori* oder *memento vivere* heisst;[1]) wenn es in Wahrheit nur verschiedene Deutung eines identischen Zusammenhanges ist, ob ich, wie der Christ, auf die Zukunft hin lebe, oder, wie der japanische Shintōgläubige, für die Vergangenheit; wenn der Unter-

[1]) Vgl. meinen Aufsatz *Memento vivere* in der *Neuen Rundschau*, September 1906. p. 1151.

schied zwischen dem chinesischen und dem europäischen Standesbewusstsein auch kein spezifischer ist, obwohl in China der Enkel den Vorfahren adelt, und im Westen der Ahnherr den Spross: die Verschiedenartigkeit der konkreten Vorstellungen wird durch die prinzipielle Identität nicht aufgehoben. Jedes Volk versteht unter Unsterblichkeit etwas anderes, denkt sich anderes unter den Grundbegriffen und -symbolen, ersinnt sich andere Erklärungen für die instinktiven Triebe seiner Seele. Wie die gleichen mathematischen Verhältnisse in der Natur, je nach der Materie, die sie regieren, und dem spezifischen Charakter unserer Sinne den verschiedenartigsten konkreten Ausdruck gewinnen können — als Krystall oder als Tonschöpfung, als Farben- oder Druckempfindung[1]) —: gerade so gewinnt der gleiche Rhythmus der Seele unter verschiedenen äusseren Umständen und in verschiedenen Mentalitäten die verschiedenste lebendige Gestalt. Die geistigen Rhythmen verkörpern sich in Bildern, Vorstellungen, Begriffen oder Ideen. Sie sind aber als solche ebensowenig mit diesen zu verwechseln, wie die Wellenverhältnisse des Lichtäthers mit den Farben. Darum ist auch zwischen Glaubensvorstellungen und Glaubensrichtung streng zu scheiden: wo jene noch so unvergleichbar und gegensätzlich scheinen mögen, kann diese trotzdem die gleiche sein. Der Unsterblichkeitsgedanke kann trotz aller aufgedeckten Mannigfaltigkeit in seinen Ausdrucksformen im tiefsten Grunde dennoch Einer sein.

Aber ist er das wirklich? — Jetzt, nachdem jedes mögliche Missverständnis gehoben ist, können wir dies bejahen. Wir wissen, dass die meisten eschatologischen Vorstellungen miteinander inkommensurabel sind; das gleiche gilt von den Begriffen und Symbolen, das gleiche sogar von den Wünschen: nicht jeder Mensch und jedes Volk will überhaupt unsterblich

[1]) Vgl. mein *Gefüge der Welt* Cap. II und III.

sein. Und dennoch ist Eines allen gemeinsam: das Bewusstsein, dass das im Menschen wirksame Lebensprinzip sich in der räumlich-zeitlich begrenzten Individualexistenz nicht erschöpft. Dieses Bewusstsein ist schlechterdings allgemein; es fehlt bloss dem, dessen parasitärer Verstand alles ursprüngliche Leben überwuchert und ertötet hat. Jeder, der schweigend dem infra- oder supralogischen Schaffen seiner Seele lauscht, fühlt mit zwingender Gewissheit, dass sein empirisches Sein nicht das letzte ist, dass seine Entelechie über ihn hinausweist, dass der Kreis noch nicht beschlossen ist. Er fühlt sich als Glied eines höheren Zusammenhanges, mag er ihn sich denken, wie er will. Auf dieses letzte, dunkle Gefühl weisen sämtliche Eschatologien als auf ihren Seinsgrund zurück. Dieses Bewusstsein ermöglicht allererst die Fragestellung, welche Jenseitsmythen gebiert. Denn ohne den lebendigen, in der Natur des Menschen begründeten Glauben eines Uebersinnlichen hätte keiner von ihnen entstehen können; ohne die Voraussetzung, dass es überindividuelle Zusammenhänge tatsächlich gibt, hätte die blühendste Phantasie nicht zu dichten vermocht. Auch die Fiktion kann nur dem Faktischen entwachsen. Darin aber und in nichts anderem besteht der Unsterblichkeitsglaube überhaupt, der insofern allerdings allgemein ist: in der Gewissheit der Nicht-Identität des Lebensprinzips mit seiner jeweiligen Erscheinung, dem Ahnen eines Transzendenten als Urgrundes des Empirischen.

Zweites Kapitel.

Todesgedanken.

1.

Wenn wir zu einer über- oder ausserzeitlichen Welt gehören, so muss dies unabhängig von allem zeitlichen Geschehen der Fall sein: dieser Satz ist philosophisch unbestreitbar, bedarf keiner näheren Begründung. Doch pflegen erkenntniskritische Erwägungen nur in den seltensten Fällen das menschliche Denken zu leiten. So finden wir das Ewigkeitsproblem überall mit einem anderen assoziiert, das mit ihm dem Wesen nach nicht das geringste gemein hat: mit dem Probleme des Sterbens. Der Tod ist eine schlechthin empirische Tatsache, ein zeitliches Ereignis. Als solches kann er zur Ewigkeit in keiner direkteren Beziehung stehen, als die Geburt, der Stoffwechsel oder das Altern. Sind wir von Grund aus unvergänglich, so kann uns der Tod nichts anhaben. Aber zu dieser Einsicht gehört sich eben kritische Besinnung. Ja, die wenigsten sind sich auch nur des Einen bewusst, dass der Tod ein empirisches, natürliches Phänomen bedeutet: dem unphilosophischen Menschen erscheint er vielmehr als etwas Unnatürliches, Willkürliches; als etwas, das ebensogut nicht da sein könnte und jedenfalls besser nicht da wäre.

Das hängt zunächst damit zusammen, dass der Begriff des Notwendigen in seiner kritischen Bedeutung dem primitiven Denken kaum überhaupt verständlich ist. Wo eine Erscheinung für uns den Charakter gesetzlicher Notwendigkeit trägt, bedeutet sie dem Primitiven ebensogewiss Willkür.

Am allerwenigsten eignet diesem der Begriff des Natürlichen: er kennt nur das Selbstverständliche, d. h. das, worüber er gar nicht nachdenkt, und dann gleich das Wunder. So denkt nicht nur der Wilde, sondern (unbewusst) wohl jeder Naive und überaus häufig das Weib. Der Naive zieht angesichts schwerverständlicher Erscheinungen am liebsten sofort das Mirakel zur Begründung herbei: denn damit besitzt er doch eine präzise, verständliche, erschöpfende und letztmögliche Erklärung, die durch nichts widerlegt werden kann, während naturgemässe Interpretationen immer zweifelhaft bleiben. Beim Phänomen des Todes ist nun eine solche wirklich unmöglich, solange das Sterben aus Vernunftgründen „erklärt", nicht aus dem Gegebenen heraus „begriffen" werden soll. Denke ich a priori, ohne Berücksichtigung der Erfahrung, rein logisch über den Tod nach, so ist seine Notwendigkeit schlechterdings nicht einzusehen. Es wäre entschieden „vernünftiger" wenn es keinen Tod gäbe. So müssen denn die abenteuerlichsten Mythen über das Irrationelle hinweghelfen: der Mensch sei ursprünglich unsterblich gewesen, heisst es, und der Tod sei der Sünde Sold. Gott habe ihn als Strafe der Menschheit auferlegt. Wie der Psalmist sich grossartig ausdrückt: „Das macht Dein Zorn, dass wir so vergehen, und Dein Grimm, dass wir so plötzlich dahinmüssen" (*Psalm* 90, 7). Ja, die Mythologie verstieg sich gelegentlich so weit, eine Erlösung vom Tode zu verkündigen, die durch die Tat eines einzelnen Helden bewirkt werden würde. Das Natürliche muss eben, da kein Vernunftgrund zureicht, wenigstens moralisch gerechtfertigt werden. Und moralische Begründungen auch des Schlimmsten sind, da des Menschen Gewissen gemeinhin ein schlechtes ist, verhältnismässig leicht.

Das philosophische Denken verfährt vorsichtiger. Es weiss aus bitterer Erfahrung, dass die Natur aus Vernunftgründen nicht „erklärt", sondern nur aus den Bedingungen ihrer Erfahrbarkeit heraus „begriffen" werden kann. Die Frage,

warum die Welt so und nicht anders sei, ist unbeantwortbar, transzendent. Der kritische Philosoph ist wesentlich bescheiden. Er sucht das Phänomen gar nicht zu rechtfertigen, sondern er erkennt es rückhaltlos an. Er macht sich mit dem Faktischen vertraut und forscht fortan nach dem Sinn des Geschehens, den Gesetzen, die es lenken. Mehr vermag er nicht. Und wer von diesem Standpunkte aus an das Todesproblem herantritt, der könnte, weit entfernt davon, sich über den Tod zu wundern oder sein Dasein zu missbilligen, eher geneigt sein, ein bekanntes Voltairesches Witzwort für den Fall umzuprägen: *Si la mort n'existait pas, il faudrait l'inventer.* Wie wäre in der Tat eine totlose Weltordnung denkbar, einmal gesetzt, dass es stetig neu entstehende Individuen gibt? In einer endlichen Welt, ohne das Regulativ des Todes, hätten Adam und Eva kinderlos bleiben müssen. So ist es der Biologie leicht genug gefallen, im Tode ein Hilfsmittel des Lebens nachzuweisen, anstatt seinen erbittertsten Feind.[1]) Doch ist es nicht einmal nötig, biologisch gebildet zu sein, um die unbedingte Zweckmässigkeit des Sterbens einzusehen — es genügt, die Augen zu öffnen, sich auf sich selbst zu besinnen: Kinder und Eltern missverstehen einander unentrinnbar, geraten gewöhnlich in Gegensatz; alte Künstler finden kein Verhältnis zu den jungen, und umgekehrt; die Sitten und Anschauungen veralten so eigentümlich schnell, dass wir uns schon die Jugendzeit unserer Grosseltern kaum ohne gerührtes Lächeln zu vergegenwärtigen vermögen; in die Denkweise verflossener Jahrhunderte können wir uns

[1]) Vgl. von älteren Werken namentlich die Arbeiten Bichat's und Claude Bernards; sodann Weismann's berühmte Abhandlung *Ueber die Dauer des Lebens* (1881) und von neuesten Schriften Dastre, *La vie et la mort* (Paris 1904). Eine vortreffliche Zusammenfassung der modernsten Todesansichten bietet ein Vortrag Richard Hertwig's *Ueber die Ursache des Todes*, abgedr. in der *Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung* vom 12. und 13. Dezember 1906.

nicht zurückversetzen, und keine Koryphäe der Aufklärungszeit hielte das Leben unserer Epoche aus; die meisten Greise sind missvergnügt, fühlen sich fremd in einer neuen Zeit, die grausame Jugend aber, ob sie sich's eingesteht oder nicht, wartet mit wachsender Ungeduld darauf, dass die Alten ihr Platz machen, fühlt sich im tiefsten Sinne berechtigt dazu, ihre Stelle einzunehmen, empfindet es instinktiv als Unrecht, wenn jene zu lange säumen —: schon diese rein objektiven, jedermann zugänglichen Erwägungen beweisen, wie streng alles Leben an die Zeit gebunden ist; und wer Zeit sagt, meint zeitliche Grenzen. Aber besinnen wir uns auf uns selbst, auf unsere ursprüngliche Lebensauffassung: scheint dieser das Sterben wirklich ein Unnatürliches? Freilich: dem kritischen Augenblicke selbst jauchzt wohl keiner entgegen; auch möchte mancher seine mutmassliche Dauer beträchtlich verlängert wissen. Doch ein Ende „überhaupt" wünscht jeder, der sich nicht absichtlich täuscht. Rein abstrakt betrachtet, oder nach astronomischem Maasse gemessen, bedeuten siebzig Jahre gewiss nicht viel. Aber wie lang kann uns schon ein einziges scheinen! Ich selbst — im Augenblicke, da ich dieses schreibe, kaum dem ersten Vierteljahrhundert entwachsen — habe das Gefühl, schon unendlich lange dagewesen zu sein; und oft schaudert mir bei der Möglichkeit, mein Leben könne noch vierzig Jahre dauern. Jedenfalls käme mir schon jetzt, wenn der Tod mich überraschte, gewiss nicht der Gedanke, ich müsste zu früh von hinnen. Und doch lebe ich so gern als nur irgend einer. Die Endlichkeit liegt uns eben im Blute; sie ist die Voraussetzung auch des Unsterblichkeitsbedürfnisses. Unser Zeitgefühl ist nicht mathematischen, sondern lebendigen Ursprungs; es richtet sich nach dem Charakter des Lebensprozesses, nicht nach objektiven Normen. Wer schnell lebt, dem können vierzig Jahre eine Ewigkeit dünken; wessen Blut langsam rinnt, der hat an achtzig kaum genug.

Aber einmal schlägt jedem die Stunde, da er sich nach dem Ende sehnt. Seine Plastizität ist erschöpft. Er kann sich den neuen Verhältnissen nicht mehr anpassen. Im Ewig-Menschlichen sieht er nur Wiederholungen, eine sterile Tautologie — nun dann kommt der Tod als Erlöser. Auch das vollkommenste Schauspiel muss ein Ende haben; sonst wäre es eben schlecht. — So wünschen wir alle denn instinktiv den Tod, ob das Bewusstsein auch anders urteilen mag. Genau besehen, wäre die Erde unbewohnbar, gäbe es das Sterben nicht. Der Tod ist, wie die Dinge einmal liegen, eine der Hauptbedingungen des Lebens.

Doch zu dieser Vorstellung, welche als unmittelbare Folge die Erkenntnis bedingt, dass der Sinn des Lebens sich im einzig konkret Gegebenen, nämlich im Individuum, unmöglich erschöpfen kann, gehört sich eine Abstraktionskraft und eine Vorurteilslosigkeit, die das naive Denken nicht besitzt. Und die *σωφροσύνη* gar, die dazu gehört, die Frage: wie entsteht Erfahrung? in die bescheidenere: was enthält sie? umzuwandeln, ist stets nur das reifste Produkt einer reifsten Kultur. Das germanische Europa ist erst mit Kant dahin gelangt. Nur von diesem zweiten Standpunkte aus ist Wissenschaft möglich. Die erste Fragestellung muss, da sie auf Unergründliches geht, notwendig zu mythischen Vorstellungen und Erklärungen führen.

2.

Doch gibt es noch manche andere Erwägungen, die geeignet sind, den Tod als unnatürlich erscheinen zu lassen. Einige davon sind kritischen Charakters: es ist in der Tat schwer einzusehen, wie etwas, das je war, plötzlich nicht

mehr sein, oder wie das Leben, dessen Wesen Bewegung ist, auf einmal stille stehen kann. Diese Bedenken sind gewiss triftig; wir werden uns späterhin eingehend mit ihnen zu befassen haben. Zunächst aber möchte ich noch einige psychologische Verhältnisse berühren, vor allem das folgende: dass der Mensch im allgemeinen geneigt ist, nur das Erwünschte für natürlich zu halten. Trifft das Ersehnte ein, so findet der Naive das durchaus in der Ordnung. Wogegen das Unangenehme stets rätselhaft erscheint und am liebsten gleich durch die maliziöse Einmischung böser Geister oder Zauberer erklärt wird. Wenige Menschen und Völker sind ganz frei von diesem Glauben. Am drastischesten aber tritt er bei den Kamtschadalen zutage, welche, wenn ich recht berichtet bin, jeden Unglücksfall unbedenklich durch die — Torheit ihrer Götter erklären. Der Tod ist nun freilich ein Unglück; und wirklich gibt es Stämme, welche — im übertriebenen Bewusstsein der Unzulänglichkeit aller blossen Empirie — in jedem Todesfall (offiziell wenigstens) etwas Unerwartetes beklagen.

Wir glauben nämlich zumeist, nur Frauen sei die naive Kausalformel eigen, wonach etwas bloss deswegen sein müsse, weil man es hofft, oder umgekehrt unmöglich stattfinden könne, weil es allen Wünschen zuwiderläuft; oder Männern höchstens im Stadium der Verliebtheit, jener hohen Schule des Aberglaubens und der wunderbaren Zusammenhänge. Tatsächlich ist diese Denkart ausserordentlich verbreitet. *Le grand dérèglement de l'esprit c'est de croire les choses, parce qu'on veut qu'elles soient,* seufzt Bossuet; dieses *dérèglement* ist beinahe die Regel. Und zwar entsteht es leicht genug aus der falschen Deutung und Anwendung eines tatsächlichen Verhältnisses: jede Gewissheit beruht subjektiv letzthin auf Glauben;[1]) daher kann das, was

[1]) Vgl. das folgende Kapitel.

aus emotiven Gründen nicht geglaubt wird, leicht für unwirklich und unmöglich gelten. Ferner liegt im Glauben an eine Sache schon die Garantie des Erfolges; geglaubt wird in dieser Hinsicht natürlich bloss das Willkommene: deshalb kann — die Verzerrung ist logisch durchaus verständlich — das, was nicht gewünscht wird, eigentlich nicht wahr sein. Endlich wird jedes Geschehen von primitiven Völkern, nach allzu kurzsichtiger Analogie, als Folge willkürlichen Tuns gedeutet. Dass ich etwas will, und zwar, was mir gefällt, scheint nun leicht verständlich; darüber brauche ich mir den Kopf nicht weiter zu zerbrechen. Dass andere dasselbe wollen, wie ich, oder dass sie mir gelegentlich opponieren, ist schliesslich auch begreiflich. Aber dass jemand konsequent und stetig das wollen sollte, was allen meinen Wünschen strikt zuwiderläuft: das kann nicht mit rechten Dingen zugehen.

Diese psychologischen Erwägungen mögen manchen als unnötige Haarspaltereien anmuten; sie sind gleichwohl von enormer Wichtigkeit. Denn nur dank solchen Verzerrungen bringt es ein an und für sich ganz gleichgültiger oder leichtverständlicher Tatbestand im allgemeinen zu Wege, dem Menschen zum rätselhaften Probleme zu werden. Ist der Wunsch das Kriterium der Wahrheit, so kann man leicht dazu gelangen, einen spannenden Mythos zur Erklärung dessen heranzuziehen, warum zwei mal zwei nicht fünf machen. Dergestalt ist in der Tat die Psychologie der Todeserklärungen. Der Mensch, der wenig oder gar nicht denkt, sondern tätig dem Augenblicke lebt, der sich von der Natur noch nicht entfernt hat und von metaphysischen Velleitäten nichts weiss, sollte doch — so scheint es der Theorie — im Tode etwas Selbstverständliches erblicken; wenigstens nichts Unwahrscheinlicheres als das Leben, das ihm niemals zum Probleme wird. Schliesslich lebt er doch vom Tode der anderen, seien es Menschen oder Tiere! Tatsäch-

lich ist das aber nirgends der Fall. Die Gewohnheit verkehrter Fragestellungen hat die Menschheit nicht selten sogar dazu verführt, im Sterben den Gegensatz des Lebens zu erblicken. So dachte jahrhundertelang die Christenheit. Das Verhältnis von Leben und Tod gestaltete sich zur Antinomie; so wurde auch der Tod zum metaphysischen Probleme. Nun ist aber der Tod einer transzendenten Erklärung unfähig; wer eine solche versucht, entfernt sich von allem Faktischen und Rationellen und schwebt haltlos im Zwischengebiete wüster Phantasmen. Das Sterben bedeutet eine physiologische Regulation wie das Essen und das Trinken, kann also nur empirisch begriffen und ebensowenig transzendent erklärt werden, wie die Chemie der Aldehyde. Der Tod ist nicht Gegensatz, sondern vielmehr Hilfsmittel des Lebens, gleich allen zweckmässigen vitalen Reaktionen — wenn auch das Verständnis dieser Zweckmässigkeit einen Standpunkt voraussetzt, der den Zusammenhang des Lebens überschaut, und, gleich der Natur, im Individuum nur eine Etappe im Fortschritte der Gestalt erblickt. Aber der Mensch hat, eitel und anmassend genug, stets in der Person das Letzte erkennen wollen; der Sinn der Welt läge in seiner kurzatmigen persönlichen Existenz. Und da diese nur zu schnell von der Hippe des Todes niedergemäht wird, lässt sich der absolute Sinn der Individualität dem Faktischen gegenüber allerdings nur dadurch behaupten, dass auch der Tod einen absoluten metaphysischen Sinn erhält. An Stelle der einfachen Tatsache stehen nunmehr zwei transzendente Probleme: der unendliche Wert der Menschenseele und der Tod als metaphysische Essenz. Fortan ist alles Naturverständnis unmöglich, die wahrhaft kosmische Bedeutung des Sterbens nicht mehr zu erfassen; die Perspektive ist unrettbar gefälscht. Und auch das eschatologische Problem erscheint durch die falsche Wertung des Todes verbogen und verkehrt: denn die Unsterblichkeit ist prinzipiell unabhängig

von allem Sinne des Sterbens. Verketten wir ihren Gedanken mit irgend einer möglichen Todesinterpretation, so entspringt dieser Ehe gewiss eine nützliche Theologie. Doch missverstehen wir zugleich aufs Betrübendste das dunkle Ahnen unserer Seele, das ohne Rücksicht auf diese oder jene Tatsache, unaufhaltsam über uns hinausweist.

3.

Man glaube nicht, dass mir das einzigartige Pathos des Sterbens entgeht: ich verstehe jene düsteren Zeiten nur zu wohl, denen der Tod als lebendigster Gehalt des Lebens erschien. Im Mittelalter fascinierte sein Begriff das trübe Denken; ein unheimliches Wort von dumpfem Klang übertönte alles Jauchzen der Natur. Das Auge der Menschen starrte angstvoll in das Nichts hinüber, bis es, geblendet, die Welt nur mehr im Nebel erschaute . . . Die Vision jener Zeiten gehört zu den gewaltigsten, von denen ich wüsste. Aus den innersten Tiefen der Seele ist sie hervorgewachsen, aus der gleichen namenlosen Tiefe, die Beethovens Trauermarsch gebar. Und wer fühlt sich nicht im Innersten erschüttert, wenn er jene übermenschlichen Klänge vernimmt? — Das, was nur empirisch *ist*, kann dem Menschen trotzdem ein Transcendentes *bedeuten*; die Tatsachen präjudizieren nichts über ihren symbolischen Sinn. Zwischen Symbol und Wirklichkeit gibt es keine natürlichen Beziehungen, keine anderen, als der Mensch sie selbstherrlich schafft. Ein Fisch hat den ersten Christen den Heiland verbildlicht. Und die ungeheure Bedeutung, die dem Tode für die Phantasie zukommt, beruht darauf, dass der Tod uns — bewusst oder unbewusst — das lebendigste Symbol für das Leben ist.

In einem geistvollen Aufsatze *(Ueber episches und dramatisches Sterben)* hat Graf Eduard Keyserling jüngst gezeigt, dass die dramatische Bedeutung des Todes keineswegs in dem zu erblicken ist, dass er dem Leben ein Ende setzt — in diesem Sinne erscheint er sogar als „grosse Trivialität" — sondern darin, dass er ihm zu höchstem gesteigertestem Ausdrucke verhilft. Im letzten Augenblicke verdichtet sich gleichsam das ganze Leben; der Schlussakkord resümiert die gesamte Symphonie. Wie alle ästhetischen Wahrheiten, ist auch diese unmittelbar auf das Leben zu übertragen. Der Sinn des dramatischen Sterbens ist derselbe, wie der Sinn des Todes in der Wirklichkeit.

Im Augenblicke höchster Lebensgefahr sind wir uns auf einmal unserer gesamten Vergangenheit bewusst; eine kurze Sekunde spiegelt treulichst die Ereignisse ungezählter Jahre; vor dem Nichts wird alles, was je war, nochmals geboren. Der Sinn dieses wundersamen Verhältnisses liegt aber darin, dass erst das Nicht-Sein uns das Sein zu vollem Bewusstsein bringt.

Das Grenzenlose entgeht überall dem Bewusstsein. Aeussere Grenzen sind zur Wirkung unbedingt erforderlich. So müssen Bilder eingerahmt sein, um ganz zur Geltung zu gelangen. Und das verfliessende Bild des Lebens umrahmt allein der Tod. Denn das Leben ist Werden, Bewegung; es ist nicht festzuhalten, nicht zu fassen. Solange es fortschreitet, kann es uns nie ganz deutlich werden. Unsere heutigen Schlüsse mögen durch das, was morgen geschieht, widerlegt werden; und die Zukunft ist ewig ungewiss. Nur das v o l l e n d e t e Leben ist wahrhaft zu begreifen; wenn aber das Leben vollendet ist, dann ist es auch vorüber. So fallen denn die Grenzen des Lebens, durch die es uns allererst wirklich wird, mit den Grenzen seiner Dauer zusammen. Das lebendige Sein wird durch das Nicht-Sein umrahmt.

Diese Begrenzung ist mehr als ein Rahmen: sie ist die eigentliche Form. Der Ausdruck, der dem Gedanken Grenzen setzt, erweckt ihn zugleich zum Leben; die Form, welche die dichterische Stimmung beschränkt, erhebt sie erst zur Wirklichkeit. Nur Grenzen vermögen Leben zu schaffen. Nur an seinen Grenzen ist es zu fassen. Die äussere Gestalt des Menschen begrenzt ihn einerseits, schenkt ihm andererseits das Sein. Und im gleichen Sinne verhilft der Tod, der es begrenzt, dem Lebendigen zu eigentlichem Leben.

Der Tod ist wirklich die künstlerische Form des Lebens. So seltsam dies klingen mag: es ist nicht anders. Und da die Form allein uns den Gehalt zum Bewusstsein bringt, erkennen wir am Sterben erst das Leben. Dieselbe Gleichung, welche Form und Inhalt einigt, setzt auch den Tod zum Leben in Beziehung. Im Grunde ist ja auch die Behauptung, dass Stoff und Form eins seien, ein Paradoxon: denn die Materie kann mit ihren idealen Grenzen eigentlich nicht identisch sein. Doch stört uns dieses Paradox nicht, weil es uns selbstverständlich geworden ist. Im Falle von Leben und Tod beunruhigt es uns über die Massen: denn hier scheint das Sein mit dem Nicht-Sein unmittelbar in Gleichung gesetzt; hier scheint eine Antithese gewaltsam verschmolzen. Aber man vergesse nicht, dass die Gleichung von Stoff und Form nur symbolisch verstanden werden darf: die Form bedeutet den Inhalt, sie fällt mit ihm nicht wirklich zusammen. Und im selben Sinne bedeutet das Sterben uns das Leben.

Hierin liegt der Grund, warum die Dichter aller Zeiten im Tode mehr erblickt haben, als eine empirische Trivialität: er bedeutete ihnen das ganze Leben, als seine Form den gesamten Gehalt. Wie seine Grenzen den Gedanken verwirklichen, so realisiert der Tod allererst das Leben. Das ist zugleich die Ursache, warum das Problem des Sterbens uns so tief erscheint, warum wir an seinem Ende

erst den metaphysischen Sinn des Lebens ahnen: weil uns die tödliche Form den lebendigen Gehalt erschliesst. Wer vom Pathos des Sterbens überwältigt ist, den erschüttert das Pathos des Lebens. Wer vom Sinne des Todes spricht, der meint den Sinn des Lebens. An sich ist der Tod ein banales empirisches Ereignis; doch als Symbol für das Leben bedeutet er das Tiefste, von dem wir wissen.

4.

Einem wunderlichen Verhältnisse begegnen wir allerwegen: dass die Toten für den Menschen mehr Aktualität besitzen, als die Lebendigen. Zwar findet es nicht überall in einem bestimmten Glaubenssatze Ausdruck, doch gilt es überall mit gleicher Kraft, unter uns Modernen nicht weniger als bei Hellas' Urbewohnern und den pietätvollen Ostasiaten. Der Totenkult ist eine allgemeinmenschliche Eigentümlichkeit.

Ich brauche wohl keine Auseinandersetzung der religionsgeschichtlichen Tatsachen zu geben; jedem Gebildeten sind sie bekannt. Für unsere Zwecke wesentlich ist nur der durchgehende Grundzug, dass den Verstorbenen überall nach den meisten Hinsichten grössere Bedeutung beigemessen wird als den Lebenden. So erschöpfte sich des Aegypters Phantasie in der Verehrung und Pflege der Abgeschiedenen; so war die ganze Religion wie die gesamte Politik der ältesten Griechen und Römer im Kulte der Vorfahren begründet; so fühlt sich der Ostasiate allezeit von seinen Ahnen umgeben, und nicht minder gegenwärtig sind die Heiligen dem Gläubigen Roms. Das Verhältnis der Lebenden zu den Toten wird gewiss sehr verschieden gedeutet.

Bei den Aegyptern hing das Ergehen der Verblichenen ausschliesslich von den Lebenden ab; die Toten hatten so gut wie keine Macht über diese, und es ist ein schöner Beweis für die Besonnenheit und die Ethik jenes Volkes, dass es ohne unmittelbare Nützlichkeitsgründe dennoch sein Leben im Dienste der Verstorbenen verzehrte. Auch den Griechen galten die abgeschiedenen Seelen nicht eben als gefährlich. Allenfalls konnten sie durch ihr unstetes Umherschweifen unbequem werden. Ihr Kult nützte unmittelbar nur den Toten, nicht den Lebendigen. Für die Chinesen und Japaner liegt die Sache umgekehrt: das Wohlergehen der jeweilig blühenden Generation hängt von der Zufriedenheit der Ahnen ab. Deshalb ist ihre Verehrung und Befriedigung von direktem praktischen Werte. Und diese Auffassung findet ihren Höhepunkt bei den wilden Stämmen einerseits, denen alle Toten zu bösen Geistern werden, welche zu besänftigen äusserst schwierig und umso wichtiger ist, und andererseits bei den Katholiken, welche die Seligen hauptsächlich darum verehren, damit sie den Lebenden beim Himmelsherrn als gütige Fürsprecher dienten. Aber die faktische Grundlage ist überall die gleiche. Die Toten gelten den meisten positiven Religionen für wichtiger und bedeutender, als die Lebenden.

Um den innersten Gehalt dieses Verhältnisses zu verstehen, ist es gut sich zu vergegenwärtigen, dass es auch zu den aufgeklärtesten Zeiten und bei den freiesten Geistern im prinzipiell gleichen Sinne zu recht besteht. Der Europäer des 20. Jahrhunderts treibt keinen bewusst-religiösen Ahnenkult: darin liegt der einzige Unterschied. Auch für uns besitzen die Toten mehr Aktualität als die Lebendigen.

Man denke an den überaus häufigen Fall, den jeder von uns irgend einmal erlebt und beobachtet hat, dass ein Mensch, der bei Lebzeiten kaum noch oder kaum mehr ge-

nannt wurde, mit dem Augenblicke seines Hinscheidens zu ungeheurer, oft perpetueller Wirksamkeit ersteht. Wie? jener berühmte Mann lebt noch? Merkwürdig . . . beinahe schade . . . So war Otto Weiningers tragisches Ende für seinen Ruhm das grösste Glück. Platos eigentliche Wirksamkeit begann erst lange nach seinem Ableben, und bei Christus, jenem grossen Genius einer kleinen Fischergemeinde, dessen kosmische Erhöhung wohl zu den wundersamsten Inkommensurabilien des Weltgeschehens gehört, spitzte sich dieses Verhältnis sogar dahin zu, dass die Nachwelt gerade in seinem Tode das Hauptmoment seiner Tätigkeit erblickt hat. Fast jedem bedeutenden Menschen — destomehr, je bahnbrechender er war — ist es bitterschwer geworden, sich bei Lebzeiten durchzusetzen. Umgekehrt lässt sich behaupten, dass die posthume Anerkennung des Grossen geradezu unvermeidlich ist. Ob früher oder später: sie bleibt nicht aus. Im Verstorbensein allein liegt schon ein solches Verdienst, dass jeder Tote im gleichen Grade überschätzt wird, wie der Lebende angefeindet und unterschätzt. Heute gelten allerlei *dii minorum gentium*, deren Ausgrabung oft recht mühsam war, für Uebermenschen, die wahrhaft Grossen mindestens für Halbgötter: welcher Unterschied besteht da mit dem eigentlichen Totenkult?

Um die Psychologie dieses Verhältnisses zu begreifen, gilt es sich dessen zu erinnern, dass ein Mensch immer dort eher anerkannt wird, wo er nicht ist, dass es für jeden Genius, wie gross er auch sei, stets vorteilhafter ist, persönlich nicht oder wenigstens nicht zu gut gekannt zu sein. Von der Tribüne aus mag er sich zeigen; *en robe de chambre* nie. Und wenn Mohammed gleich manchem anderen Propheten des Orients von seiner Umgebung trotz familiärsten täglichen Umgangs gottgleiche Verehrung genoss, so spricht das weniger gegen unsere These, als es für die unerhörte Glaubenskraft des Ostens zeugt. Im Westen

wäre ähnliches unmöglich. So entstand Ibsens Ruhm in der Heimat während seiner jahrelangen Abwesenheit. So ist Tolstoys Glorienschein wesentlich mit der Einsiedelei von Jassnaja Poljana verwoben; so hängt des Papstes Autorität im skeptischen Europa hauptsächlich an seiner Gefangenschaft im Vatikan. Gar mancher bedeutende Mann hat den Vorteil persönlicher Unbekanntheit sehr weltklug zu nutzen gewusst. — Der Sinn dieses Verhältnisses liegt nun in folgendem: die Phantasie steigert jede nur mögliche Realität. Deswegen steht diese ihr notwendig im Wege. Den, welchen ich sehe, kann ich mir nicht so denken, wie ich will; ich muss mich ans Faktische halten. Und da die Hoffnung oder die Bewunderung aus den spärlichsten Bausteinen die gewaltigsten Dome aufzutürmen weiss, so kann nichts ihr ungelegener kommen, als die selbst bei den grössten Dimensionen immer noch bescheidene Begrenztheit des Wirklichen. Die Phantasie *will* den Uebermenschen — und der lebende Mensch ist stets nur Mensch! — Was aber sollte sie hindern, sich einen Toten so auszumalen, wie es ihr gefällt? Der kann sie nicht mehr widerlegen. Hinabschraubende zeitgenössische Urteile lassen sich leicht als Missverständnisse brandmarken, unzulängliche Tatsachen ohne Schwierigkeit dem Ideal entsprechend deuten. Auch der Abwesende ist, obschon unendlich rücksichtsvoller als der Anwesende mit seiner brutalen Tatsächlichkeit, immerhin noch bedenklich: er könnte am Ende erscheinen, oder auch nur aus der Ferne gegen die phantastische Umformung seines Ich protestieren. Darum lesen Professoren so ungern über einen lebenden Denker Colleg. Es könnte ein Unglück geben. — Wie erleichtert atmet da nicht die Menschheit auf, wenn ein berühmter Mann endlich tot ist! Nun ist die Bahn frei. Die Phantasie kann schrankenlos vagieren, die Kritik ohne Hemmnisse interpretieren. Von jedem Katheder aus wird der bei Lebzeiten Totgeschwiegene

verkündet; der eben noch nie ohne vielfaches „wenn" und „aber" Anerkannte wird jetzt unbedingt gelten gelassen. *De mortuis nil nisi bene.* — Der Ruhm des glücklich Verstorbenen wächst nun ins Unermessliche. Jahr auf Jahr tragen Phantasie und Kritik neue Bausteine zu seiner Persönlichkeit herbei; jede folgende Generation erhält von ihr ein neues, gesteigertes Bild. In die Gestalt des einstigen Menschen tritt sein zeitliches Dasein nur mehr als Teil ein, die überwiegende Masse ist durch die Einbildungskraft der Epigonen geschaffen. — Nun ist aus ihm eine mythische Figur geworden; aus dem sterblichen, echten Menschen ein unsterblicher Gott oder Götze. Ist ein lebendes Wesen denkbar, das unserem heutigen Bilde von Goethe entspräche? Schwerlich. Seine Entelechie hat posthum fortgewirkt; er ist weit über sich selbst hinausgewachsen. Der ewige Goethe ist mit dem zeitlichen nicht identisch. Die Verehrung der Nachwelt hat ihn zum Gotte erhoben.

Wodurch unterscheidet sich unser Heroenkultus vom Ahnenkulte der Antike oder fremder Völker? — Wir verfahren nicht viel anders als sie. Freilich deuten wir uns unsere Verehrung anders, verknüpfen sie mit anderen Vorstellungen, anderen Begriffen. Doch sind das alles nur Interpretationen, die den identischen Tatbestand nicht zu verändern, ja kaum zu verhüllen fähig sind.

Aehnliche Gründe, wie die posthume Ueberschätzung der Grossen, hat die oft wiederholte Erfahrung, dass begabte Frühverstorbene von ihren Angehörigen und Freunden stets als Heroen überschwänglich gefeiert werden: sie waren eben blosse Möglichkeiten, und Möglichkeiten sind ihrem Wesen nach unbegrenzt. Auch die grösste Erfüllung erscheint kleiner, als das Versprechen, weil sie überhaupt Grenzen aufweist. So führen denn alle nur denklichen Betrachtungen zum gleichen Ziele: dass es für den Eindruck auf die Welt von eminentem Vorteil ist, nicht mehr am Leben zu sein.

Welcher ist nun der tiefste Grund dieser Herrschaft der Toten über die Lebendigen? Kein anderer, als die Souverainität der Phantasie über die Realität, der Erinnerung über das Erlebnis. Zwischen Phantasie und Erinnerung gibt es keine scharfe Grenzlinie, da alles Erfinden im Neuassozieren von Erfahrenem besteht, und alle Erinnerung im produktiven Umformen des Erlebten. Ein rein reproduktives Erinnern gibt es nicht. Gäbe es ein solches, so müssten die Toten wenigstens im Gedächtnis ihrer Zeitgenossen *tels quels* fortleben: statt dessen wandeln sie sich vom Augenblicke ihres Hinscheidens an. Das unscheinbarste Menschlein wie der grösste Heros lebt, wo er nicht vergessen wird, stets nur als Mythos fort. Und das Gedächtnis der Menschheit ist nicht zuverlässiger als das des Individuums. Eine im strengsten Sinne objektive, wirklich exakte Geschichtschreibung ist nicht möglich. Kein Historiker vermag die Berichte seiner Gewährsmänner erschöpfend zu kontrollieren. Die meisten von ihnen sind Bastarde von Dichtung und Wahrheit. Alle Geschichte ist notwendig Mythologie, weil alle Erinnerung schon Dichtung ist.

Und dennoch sagen wir: nur die Vergangenheit gehöre uns ganz. Das ist richtig. Aber was bedeutet es anderes, als dass nur die Erfahrung, die uns zur phantasiegeprägten Erinnerung ward, wirklich unser eigen ist? dass uns der Mythos realer ist, als die Natur? Der Mythos ist mein; denn er ist mein Werk, der eigenste Ausfluss meines Subjektes, meiner Aktivität. Deshalb muss er mir notwendig lebendiger sein, als das reale Objekt, dessen Grenzen nicht meine sind, welches mich, da es nicht von mir abhängt, mehr beunruhigt als fördert. Was geht mich die Welt an, die nicht meine Welt wäre? Was kümmert mich der Goethe, der er „an und für sich" gewesen sein mag? Ich verehre m e i n e n Goethe — und es ist ein Beweis für die Tiefe der Sprache, dass sie diese Nuance (ich lese meinen Shakespeare)

in ihren Normalbestand aufgenommen hat. — Verdichten wir nun dieses Verhältnis zu seinem kürzestdenkbaren Ausdruck, so können wir sagen, dass alles geistige Erleben darin besteht, das Objekt zu überwinden, die realen Fakta in Phantasiewerte umzusetzen. Und verfahren wir auf diese Weise Menschen gegenüber: was heisst das anderes, als dass wir ihnen ihre eigenste Individualität nehmen, d. h. sie töten? Erst wessen eigenes Sein wir getötet, erwacht für uns zu echtem Sein. Und daraus folgt notwendig die Beherrschung der Lebendigen durch die Toten. Denn wenn ich den Menschen töten muss, auf dass er für mich lebe, so bedeutet das, von der anderen Seite her betrachtet, dass mir die Toten die Lebendigen sind. Die Phantasie herrscht souverän über die Wirklichkeit; die objektive Natur bleibt dem Menschen ewig fremd. Er muss sie dichten, um sie zu besitzen. Im Augenblicke der Geburt ins Reich der Phantasie ist aber die Realität gestorben. Das tiefe Wort Heraklits: *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶντες* bezieht sich auf alles Leben; jeder Organismus dauert auf Kosten der anderen. So lebt der Mensch leiblich auf Kosten seiner Mitmenschen, der Pflanzen und der Tiere; so fühlt er sein eigenes Dasein nur an den anderen — ob er sie liebt, vernichtet oder beherrscht; so lebt schliesslich sein Geist auf Kosten der Realität.

Drittes Kapitel.

Das Problem des Glaubens.

1.

Es hat an Versuchen nicht gefehlt, den Unsterblichkeitsglauben psychologisch zu erklären. Georg Runze z. B. meint ihn aus vier Wurzeln erschöpfend ableiten zu können: der Todesfurcht mit ihrer Kehrseite, dem Lebenswunsche; dem Traumleben; dem Verstandesrätsel des Todes und der unbekannten Zukunft, und endlich der dem Selbstgefühl entstammenden, im Gewissen sich ankündigenden Vergeltungsforderung mit ihrem Korrelat, dem sittlichen Vervollkommnungsstreben. Andere wollen diesen Glauben, summarischer, auf das ethnologische Faktotum „Animismus" zurückführen; wieder andere sind der Ansicht, der Ahnenkult allein sei das „Ursprüngliche" und folglich das zu aller Erklärung allein Genügende. Kennte ich die gesamte Literatur, so liessen sich gewiss noch sehr viele weitere Erklärungsversuche aufzählen; die Frage nach der Ursache hat hier, wie überall, eine Legion verschieden gerichteter scharfsinniger Geister in Bewegung gesetzt. Trotzdem wollte es noch nie gelingen, den Unsterblichkeitsglauben restlos aus psychologischen Gründen zu begreifen. Ja mir scheint, dass selbst wenn sämtliche — und das will heissen: unendlich viele — Glaubensmotive zusammengestellt werden könnten, die Hauptsache nach wie vor ein Rätsel bliebe: nämlich der Glaube selbst.

Hier nämlich, wie so häufig, verhält sich der psychische Tatbestand gerade umgekehrt, als der Mensch ihn sich vor-

zustellen geneigt ist. Einige einführende Beispiele: Jene Frau liebt diesen Mann nicht, weil er gut ist, sondern sie hält ihn für gut, weil sie ihn liebt; ich erwarte jenes Ereignis nicht, weil es möglich ist, sondern ich bin überzeugt von seinem Eintreten, weil ich es wünsche; jener Satz ist nicht meine Ueberzeugung, weil er wahr ist, sondern er ist wahr, weil ich es so will; der Schwachkopf fürchtet nicht Gespenster, weil es solche gibt, sondern es gibt für ihn Gespenster, weil er an sie glaubt usw. usw. In den meisten Fällen glauben wir nicht aus Gründen, sondern wir suchen vielmehr nach Gründen, weil wir glauben. Und was bei zufälligen Zusammenhängen „in der Regel" der Fall ist, gilt bei wesentlichen unbedingt. Ein lebendiger, wesentlicher Glaube lässt sich überhaupt nicht aus Motiven ableiten: er ist selber vielmehr die Voraussetzung aller nur möglichen Motive. Und an letzte Voraussetzungen reicht keine Psychologie hinan.

Gehört der Unsterblichkeitsglaube nun wirklich zu diesen letzten, unzurückführbaren Motiven der Menschheit? — Mir scheint, allerdings. Doch bevor wir darangehen, diese Frage zu entscheiden, müssen wir uns darüber klar werden, worin denn das Wesen des Glaubens überhaupt besteht. Wenn so viele scharfsinnige Geister bei der Deutung und Kritik der Glaubensvorstellungen in die Irre gegangen sind, so liegt das zumeist bloss daran, dass sie sich den wahren Sinn der Glaubensfunktion nicht vergegenwärtigt hatten. Wir müssen diesem Fehler vorbeugen. Aller Kritik des Unsterblichkeitsglaubens hat eine Kritik des Glaubens überhaupt notwendig vorauszugehen.

2.[1])

Die Phänomenologie des Glaubens ist dank den Forschungen berufener Psychologen heute kein unbekanntes Gebiet mehr. William James, Walter Bagehot, neuerdings auch Camille Bos — ich begnüge mich mit der Aufzählung dieser Namen, denen sich noch viele andere anschliessen liessen — haben scharf zu beobachten und das Beobachtete kritisch zu verarbeiten gewusst. Wir besitzen also eine Psychologie des Glaubens, die, obschon gewiss nicht vollständig, so doch hinreichend ist, uns schon jetzt einen grosszügigen Ueberblick über die mannigfaltigen Erscheinungsformen der Glaubensfunktion nebst ihren gesetzmässigen Zusammenhängen zu gewähren. Was mir aber noch nirgends begegnete, ist eine eigentliche Kritik des Glaubens — ich verstehe das Wort Kritik im Kantischen Sinne. Keinem der grossen Philosophen scheint der innerste Gehalt des Problemes aufgegangen zu sein; weder Kant noch Fichte noch Hegel. Und die Mystiker, Theologen und sonstigen Denker, denen das tiefste Leben und Weben der Seele zum Objekte des Sinnens ward, haben des Glaubens Wesen zwar oft genug richtig erkannt, doch lag es ihrer mehr intuitiven als diskursiven Erkenntnisart meist fern, das Erschaute und Erlebte systematisch zu verarbeiten. Ausnahmen in dieser Hinsicht bezeichnen meines Wissens bloss Schleiermacher, Ulrici und Carl Schwarz; zumal des letzteren *Wesen der Religion* (Halle 1847) ist eine kritische Tat in des Ausdrucks eigentlicher Bedeutung. Nur lag das Schwergewicht von Schwarzens Interesse so sehr auf rein-religiösem Gebiete, dass der ganze Gehalt des Glaubensproblems, dessen Bereich über das Religiöse weit hinausreicht, auch ihm nicht aufgehen konnte.

[1]) Dieser Abschnitt erschien bereits in etwas anderer Gestalt im ***Archiv für systematische Philosophie*** Band XII, 4, unter dem Titel ***Ein Beitrag zur Kritik des Glaubens.***

Zwei Missverständnisse gibt es nämlich, denen bisher die wenigsten entgangen sind: das eine besteht darin, im Glauben bloss ein Nicht-Wissen oder Noch-Nicht-Wissen zu erblicken — es ist das typische Missverständnis des spezifischen Denkers. Wessen ganzes Streben auf begriffliche Erkenntnis, auf kritische Begründung geht, der ist nur allzuleicht geneigt, alles Glauben im Sinne von Meinen zu verstehen, und es infolgedessen entweder, als nicht in sein Forschungsgebiet gehörig, beiseite zu schieben, oder aber als blosse Vorstufe des Wissens anzusprechen. Die erstere Stellungnahme war diejenige Kants — d. h. sie war eigentlich überhaupt keine positive Stellungnahme. Kant konnte seiner Natur nach zum Glauben kein richtiges Verhältnis gewinnen; daher begnügte er sich bei einer summarischen Scheidung zwischen Wissen und Glauben, schrieb seine *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* und überliess das eigentliche Glaubensproblem sich selbst, um sich kongenialeren Aufgaben zuzuwenden. Die zweite Attitüde eignete Hegel; ihm bedeutete das Glauben die Vorstufe des Wissens im geistigen Prozesse. Tatsächlich liegt aber die Sache gerade umgekehrt: der Glaube ist die oberste, letzte Voraussetzung des Wissens, die Glaubensfunktion die zentrale, keiner Vermittelung überhaupt fähige Lebensform des Menschengeistes, wie Carl Schwarz dies richtig erkannt hat. Ueber ihr gibt es keine Instanz. Sören Kierkegaard, der es wissen konnte, schreibt: „Der Glaube ist die höchste Leidenschaft in einem Menschen. Es gibt vielleicht in jeder Generation viele, welche nicht einmal bis zu diesem gelangen, weiter gelangt jedenfalls niemand.“[1])

Das zweite Missverständnis besteht in der Identifizierung des Glaubens mit der Glaubensvorstellung oder dem Glaubensinhalte. Diesen Fehler haben meines Wissens nur die Psy-

[1]) *Furcht und Zittern*, deutsche Ausgabe. Erlangen 1882, S. 117.

chologen, denen ich auch David Hume zuzähle, vermieden; alle anderen sind ihm anheimgefallen. Zwar polemisiert Schwarz selber gegen die Verwechslung der religiösen Funktion mit der religiösen Vorstellung, doch versteht auch er unter Glauben etwas nicht rein Formales. Wohl ist er sich dessen bewusst, dass es in bezug auf das religiöse Problem bloss darauf ankommt, dass, nicht was geglaubt wird; dass der Glaubensinhalt gänzlich indifferent ist. Doch versteht auch er, gleich allen anderen, unter Glauben immer nur den religiösen Glauben. Und in dieser Bestimmung liegt schon eine Beschränkung, bedeutend und tiefgreifend genug, um das Problem zu vergewaltigen.

Dadurch nämlich, dass der Glaube von Anfang an als religiöser bestimmt wird, erhält er bereits einen Inhalt. Mag ich noch so sehr von der Glaubensvorstellung, der religiösen Mythenbildung absehen — als religiöser ist er schon qualifiziert; ja mehr noch: eindeutig definiert. Denn das Wort Religion bezeichnet eine einzigartige, mit keiner anderen zu vergleichende Beziehung des Menschen zur Welt, eine Beziehung, die sein Endlich-Zeitliches unmittelbar mit dem Absoluten verknüpft. Insofern bedeutet sie allerdings die oberste, nicht weiter zurückführbare Lebensfunktion des Geistes, die Voraussetzung aller Vermittlungen; doch ist es nicht dasselbe, ob mein Augenmerk auf die Totalität des Verhältnisses des Geistes zur Natur, oder auf das Verhältnis der verschiedenen geistigen Funktionen zueinander gerichtet ist; die Perspektive ist in jedem der Fälle eine andere. Für die ontologische Betrachtung gibt es über der Religion keine Instanz; treibe ich hingegen Erkenntniskritik, so untersteht der religiöse Glaube als Spezialfall dem Glauben im allgemeinen, einer Geistesfunktion ebenso rein formalen Charakters wie das Denken, dessen Wesen doch unabhängig von aller Denkrichtung und allen Denkinhalten definiert werden kann. Das Problem des Glaubens ist also mit dem religiösen

Probleme nicht identisch, obschon der Glaube in der Religion gewiss seinen vollsten, umfassendsten Ausdruck findet. Ja es ist möglich, gegenständlich über den Glauben zu reden, ohne das Gebiet des Religiösen überhaupt zu berühren.

Beginnen wir mit der Konstatierung einiger faktischer Daten.[1]) Tatsache ist zunächst, dass es kein mögliches Wissen gibt, welches nicht in letzter Instanz auf Glauben fusste. Die Vernunfterkenntnis ist das Letzte nie; das gilt heute wie zu mythischen Zeiten. Wer da wähnt, durch Wissen den Glauben überwinden zu können, irrt gewaltig: der Glaube wird zurückverlegt, geht aber nie verloren. Wohl greift das Wissen mit fortschreitender Erkenntnis auf Gebiete über, auf denen der Glaube einst uneingeschränkt herrschte; doch wird dessen Gebiet darum nicht kleiner: es erweitert sich im gleichen Verhältnisse, wie es abzunehmen scheint. Stets bedarf es letzter Prämissen, auf welche die Erkenntnis sich stützen muss; diese Prämissen sind ihrerseits nicht weiter ableitbar, können also nie bewiesen, sondern nur anerkannt, d. h. geglaubt werden. Das gilt sogar von den obersten Axiomen der Mathematik. Je weiter sich das Wissen ausbreitet, desto höher erhebt sich zugleich das Bereich des Glaubens. Ja es ist wahrscheinlich, dass sich ein Gesetz der Konstanz des Glaubens aufstellen liesse, welches auf geistigem Gebiete dasjenige der Erhaltung der Energie trotz aller Wandlungen aufs genaueste widerspiegelte.

Mit der Kantischen starren Grenzlinie ist es also nicht getan (jetzt sehen wir deutlich, wie sehr die übliche Identifizierung des Glaubens mit der Religion das Problem zu verzerren geeignet ist!): jegliches Wissen fusst in letzter Instanz auf Voraussetzungen, deren Wahrheit nur ge-

[1]) Vgl. hierzu Camille Bos *La Psychologie de la croyance*, 2 éd. Paris 1905.

glaubt werden kann. Doch ist mit dem Gesagten das Verhältnis von Wissen und Glauben noch lange nicht erschöpft; es ist noch bedeutend inniger: auch das Beweisbare und Bewiesene wird mir erst dadurch zur Gewissheit, dass ich den Beweis anerkenne, das Aesthetische ins Ethische übersetze, d. h. das Wissen in Glauben. In dieser Hinsicht sind die (freilich anders formulierten) Ergebnisse des Rickertschen Denkens durchaus zutreffend. Ja mehr noch: wo ich entschieden leugne, was mir zur Anerkennung vorgelegt wird — selbst da entrinne ich dem Glauben nicht; zum Abweisen des Glaubens gehört sich gerade soviel Glaubenskraft, wie zum positiven Glauben. Nur einer entrinnt dem Glauben wirklich: der konsequente Skeptiker. Doch ist andererseits, merkwürdig genug, gerade die absolut-skeptische Attitüde die einzige, welche nie zu wahrhafter Einsicht führen kann! — Was gewahren wir also? — Das Wissen ist unentrinnbar an den Glauben gekettet. Von Voraussetzungen geht es aus, deren Wahrheit bloss geglaubt werden kann; jede einzelne Erkenntnis kann bloss durch einen Glaubensakt zur Gewissheit werden; und wo jeder Glaube fehlt, ist auch das Wissen ausgeschlossen. So erweist es sich denn, dass alle subjektive Gewissheit auf Glauben fusst. Wohl mag das ungewiss und falsch sein, w a s ich glaube; darüber, d a s s ich glaube, gibt es keine Instanz.

Wie liesse sich dieses eigentümliche Verhältnis kritisch fassen? — Folgende Erwägung dürfte uns den Weg dazu weisen: Begegnet uns etwas Ungewöhnliches oder Unwahrscheinliches, so glauben wir es nur langsam, allmählich, selbst wenn der Verstand uns sagt, dass es gar nichts zu bezweifeln gibt, dass die betreffende Erscheinung ganz sicher statt hat. Erst mit der Zeit, wenn die Konsequenzen immer wieder auf die Prämisse zurückweisen, glauben wir an diese selbst. Sie ist uns zur weiter nicht bestrittenen Voraussetzung geworden. Oder umgekehrt: wir glauben instinktiv an einen

bestimmten Sachverhalt oder eine bestimmte Wahrheit, obgleich wir ihre unmittelbaren Konsequenzen nicht übersehen können, obgleich alle Beweise noch ausstehen und alles Bekannte vielleicht gegen sie spricht: hier antizipieren wir in der Voraussetzung alle nur möglichen Folgen, anstatt durch diese zu jener geführt zu werden. Was wird also geglaubt? — Die Voraussetzung dessen, was bewiesen werden kann, die Voraussetzung, die ihrerseits entweder unzurückführbar ist, oder auf deren weitere Begründung wir (bewusst oder unbewusst) verzichten. Unzurückführbar sind z. B. die Axiome der Geometrie, das Subjekt der Erkenntnis (das Ich), die Gottesidee. Objektiv betrachtet sind die genannten Objekte vielleicht nicht gleich glaubwürdig; doch gehören sie insofern der gleichen Kategorie an, als sie keines Beweises fähig sind, als sie subjektiv gewiss erscheinen (oder erscheinen können), und als diese Gewissheit nicht anders definiert oder begründet zu werden vermag, als dass ich an sie glaube oder glauben muss. Der zweite Fall: ich verzichte auf die Zurückführung der Prämisse. Das geschieht bei fast jeder wissenschaftlichen Hypothese, bei jeder praktischen Tat, ja schon bei jedem Ansetzen einer Gleichung. Einen Erscheinungskomplex z. B. unter Zugrundelegung der Atomtheorie studieren, heisst nichts anderes, als unter der Voraussetzung arbeiten, dass die Hypothese zutrifft, dass es Atome gibt — wobei die Voraussetzung selbst gar nicht in Frage gezogen wird. Wollte der Chemiker bei jedem Experimente noch darüber nachdenken, ob seine *working hypothesis* einwandsfrei ist, er käme nie vom Flecke. Er glaubt an sie — vorläufig wenigstens. Und auf demselben Verzichte einer weiteren Motivation beruht die Möglichkeit jeglichen Handelns. Ich kann niemals mit vollendeter Sicherheit wissen, ob die Voraussetzungen meines Tuns — etwa in betreff der Personen, auf die ich mich verlasse usw. — richtig sind. Ich handele so, als ob sie es wären, stelle sie

nicht in Frage, glaube bis auf weiteres an sie. Die Unfähigkeit zu glauben impliziert zugleich Unfähigkeit zur Tat. Und habe ich eine Gleichung einmal angesetzt, so betrifft die kausale Diskussion hinfort auch nur die Folgerungen aus dem Ansatze, der selber gar nicht mehr diskutiert wird. Ob er wirklich dazu berechtigt war, einen Kometen etwa mit x zu bezeichnen, solche Skrupeln darf der Mathematiker, wofern er rechnen will, nicht kennen. Der *regressus ad infinitum*, den der Erkenntnisprozess bei ursächlichen Zusammenhängen doch zu fordern scheint, wird willkürlich oder unwillkürlich an irgendeinem Punkte abgeschnitten. Weiter wird nicht gefragt. Das letzte Glied des Kausalnexus gilt als Voraussetzung, und diese wird geglaubt.[1])

Worin besteht also der Glaube? — Im Anerkennen letzter Voraussetzungen. Diese Definition ist insofern schlecht, als „anerkennen" und „glauben" schliesslich dasselbe besagen; doch drückt sie wenigstens das eine äusserst wichtige und merkwürdigerweise so wenig beachtete Moment mit gebührender Schärfe aus, dass es zum Allerwesentlichsten des Glaubens gehört, jede Diskussion auszuschliessen. Damit ist schon viel gewonnen. Die Gewissheit, die jedem Glaubenssatze immanent ist, die Unmöglichkeit, auf der Suche nach der Wahrheit über den Glauben hinaus zu gelangen — Verhältnisse, die den Verstand als unerträglich widersinnig an-

[1]) Wer einen möglichen Einwand gegen meine Argumentation darin erblicken sollte, dass Hypothesen und mathematische Ansätze, unter denen operiert wird, gar nicht geglaubt zu werden brauchen, der bedenke, dass das Wesen alles Geglaubten (im Gegensatz zum verstandesmässig Gewussten) in dem negativen Merkmale des Nicht-Diskutiert-Werdens liegt, dass die angeführten, anscheinend ganz ungleichartigen Beispiele in diesem Punkte übereinstimmen, und dass der Unterschied zwischen einer bloss vorläufig zugestandenen Hypothese und einer felsenfesten Ueberzeugung nur in der Intensität des Glaubensaktes oder -prozesses liegt, welcher sich an die betreffende Vorstellung knüpft. Es handelt sich also um graduelle, nicht um spezifische Differenzen.

muten müssen —, erscheinen bereits bedeutend verständlicher: denn es gibt keine Evidenz höheren Grades, als die Undiskutierbarkeit. Und was sich nicht diskutieren, folglich nicht begründen lässt, kann eben nur geglaubt werden. Von hier aus begreifen wir, warum blindgläubige Völker und Menschen stets stärker sind, als allzu reflektierte: das überzeugte Sich-Bescheiden bei letzten (meist sehr naheliegenden) Voraussetzungen vereinfacht das Leben ausserordentlich, gibt ihm einen sicheren Hintergrund, verhütet die Zersplitterung der Kräfte. Wenn himmelwärts alles klar und sicher ist, dann kann man sich um so intensiver den Aufgaben der Erde zuwenden; das Transzendente ist überhaupt kein Problem, sondern erscheint sicherer als jede Empirie. Auf diesem Umstande beruht die ungeheure (wenn auch meist schlummernde und nur gelegentlich vulkanisch hervorbrechende) Kraft der Araber und sonstigen Moslem, denen die Christenheit heute noch wie vor Jahrhunderten schwerlich gewachsen sein dürfte; der Fatalismus des Orientalen, das Produkt grossartigster Resignation aus dem Geiste des Glaubens heraus, ist ein unbedingt schöpferisches Prinzip. Auf demselben Grunde fusst die gewaltige Macht der katholischen Kirche und das Glück ihrer Herde: dem Katholiken wird es wunderbar leicht gemacht, sich im Diesseits und Jenseits zurechtzufinden. Jeder Zweifel wird autoritativ unterdrückt; aus jedem unlösbaren Problem erwächst ein unbestreitbares Dogma, und die Qual des Ungewissen und der leidvollen Selbstbestimmung, die den Protestanten so oft aus dem Gleichgewicht bringt und kulturell herabdrückt (denn den meisten ist nur eine heteronome Harmonie zugänglich), bleibt dem Gläubigen Roms erspart. Hierauf beruht endlich auch die unvergleichliche Stärke der absoluten Herrschaft dort, wo sie dem Volkscharakter angemessen ist: wenn die Gerechtigkeit jeder, auch der irrationellsten Entscheidung des Autokraten überhaupt nicht in Frage gezogen wird (wie

seitens der Mohammedaner vom alten Schlage dem Padischah gegenüber), dann erscheint das Dasein nicht nur einfach, sondern auch sittlich vollkommen befriedigend; auch das grösste Unglück wird nicht als Unbill empfunden. Wo das Denken überwiegt, wo der Wissensdrang die Autorität zersprengt, dort verringert sich freilich die Zahl der nicht diskutierten Voraussetzungen, dort rücken sie immer weiter hinaus und immer höher hinauf. Doch bleibt es überall bei letzten Prämissen, deren Wahrheit Glaubenssache ist. Ohne Glauben wäre alles Denken unmöglich: wer sich nicht bei irgendeiner Voraussetzung bescheidet, kann nicht fortschreiten, muss ewig um einen toten Punkt herum oszillieren; der vollendete Skeptiker ist notwendig steril. Ja es liesse sich sogar die Meinung verfechten, dass geistige Plastizität (die vornehmste Bedingung jeglicher rein intellektuellen Produktion) stets mit potenzieller Leichtgläubigkeit zusammen bestehe: denn der Schaffende muss fähig sein, seinen Standpunkt und seine Voraussetzungen zu wechseln, und zu Voraussetzungen gibt es, wie gesagt, kein anderes Verhältnis als das des Glaubens. Wogegen der konsequent und beharrlich stets das gleiche Wollende und Verkündende — der Religionsstifter z. B. — auch gewissermassen unplastisch denken muss: denn bedeutende geistige Beweglichkeit impliziert notwendig einen wandlungsfähigen Glauben, der wohl das grösste Unglück bedeutet, das einem Propheten überhaupt widerfahren kann.

Doch wir wissen noch immer nicht, was denn des Glaubens tiefster Sinn ist. Mit Umschreibungen durch Anerkennen usw. bewegen wir uns unrettbar in sterilen Tautologien. Eine analytische Definition ist unmöglich, weil keine Sprache Worte besitzt, welche den Glauben zu explizieren vermöchten. Und diese Unmöglichkeit ist wiederum eine Notwendigkeit, weil ja der Glaube, wie wir erkannten, ein Letztes, Unzurückführbares ist. Um nun zum Begriffe des Glaubens zu ge-

langen, müssen wir offenbar synthetisch verfahren — von den Beziehungen und Bestimmungen ausgehen, die wir bereits gewonnen haben.

Die Hauptbeziehung, die wir entdeckten, war die folgende: dass der Glaube auf die Voraussetzung geht. Von irgendeiner Prämisse muss auch die vollständigste Diskussion ausgehen; und zu einer solchen gibt es kein anderes Verhältnis als das des Glaubens. Da müssen wir denn offenbar, um endlich den Sinn des Glaubens zu erfassen, vorerst entscheiden, worin das Wesen einer Voraussetzung besteht.

Es besteht in folgendem: was wir voraussetzen, mithin nicht bestreiten, dem erkennen wir implicite Existenz zu. Setze ich die Einheit der Natur voraus, so bedeutet das für mich, dass sie ist; konstruiere ich eine Weltanschauung auf Grund der persönlichen Herrschaft Gottes, so beweise ich damit, dass Gottes persönliche Existenz mir Gewissheit ist. Und da dieses „Sein" der Voraussetzung mir nur Glaubens-, nie Erkenntnisinhalt sein kann, so bezieht sich der Glaube unmittelbar auf das Sein. Der Glaube — und ausschliesslich der Glaube: vom Erkennen gilt das nicht. Die unmittelbare Wahrnehmung, die direkte Anschauung, auch die Denknotwendigkeit bezeugt durchaus kein objektives Sein. Was ich empfinde und erfahre, ist für mich gewiss da: nur kann ich mich täuschen. Was ich denken muss, braucht trotzdem nicht zu existieren. Das empirische, unmittelbar wahrzunehmende „Sein" liegt mit dem transienten nicht auf einer Ebene: denn jenes wird empfangen, rezipiert; dieses hingegen spontan geschaffen. Nur dieses selbstgesetzte Sein ist aber im transienten Sinne. Denn dieses „Sein" ist eine Kategorie der Aktivität, nicht der Rezeptivität; es fällt in die Sphäre des Zu-Denkenden, nicht in die des Zu-Empfangenden; es vermag aber nur durch einen Glaubens-, keinen Denkakt „gesetzt" zu werden. Man mag mir noch so zwingend beweisen, dass eine Erscheinung statt-

hat: solange ich nicht an sie glaube, ist ihr Dasein für mich nicht gewiss. Wenn etwas da ist, so brauche ichs deswegen noch nicht anzuerkennen; umgekehrt braucht das, was möglich und richtig ist, darum keineswegs da zu sein. Gewiss hängt die absolut-reale Existenz eines Gegenstandes nicht von meiner Zustimmung ab; gäbe es wirklich eine „Weltseele", so vermöchten alle Skeptiker der Welt nichts daran zu ändern. Dennoch erhält ein Gegenstand für mich erst durch mein Glauben an ihn Existenz. Zwar scheint die Selbstgewissheit, dass unmittelbare Gefühl des eigenen Daseins eine Ausnahme zu bezeichnen: denn meine Existenz ist mir Gewissheit, auch ohne dass ich an sie glaube. Doch handelt es sich bloss um einen Schein: in diesem Falle bin ich selbst die Voraussetzung; die Wahrnehmung deckt sich also mit der Denkprämisse. Sobald ich vom unmittelbaren Gefühle absehe und mich *in abstracto* meiner Existenz zu vergewissern suche, erkenne ich, dass ich auch an diese nun glauben kann. Zu den unbestreitbarsten Wahrheiten, die keine Vernunft zu widerlegen fähig wäre, muss ich immer überdies noch ja sagen, ehe sie für mich in Kraft treten. Und da ich von einer Welt, die nicht meine Welt wäre, unmöglich etwas erfahren kann, so ist es trotz alles nur möglichen Wissens in letzter Instanz doch mein Glauben an sie, durch welches sie für mich zur Wirklichkeit wird.

Der Glaube ist es also, durch welchen die ganze uns durch Sinne und Verstand vermittelte Welt erst zur Realität wird: denn bevor wir unsere Erfahrungen anerkennen, sie als weiter nicht diskutierbare Realität hinnehmen, bevor uns etwas nicht zur selber nicht mehr beanstandeten Voraussetzung jeder weiteren Diskussion geworden ist, fehlt ihm das Attribut der Existenz. Der Glaube geht sonach direkt auf das Sein. Was da ist, eröffnen mir Sinne, Verstand, Gefühl — wie die Funktionen, welche dem Geiste das Materiale der

Aussen- und Innenwelt vermitteln, immer heissen mögen. Dass etwas da ist, kann ich aber nur glauben. Der Glaube bezieht sich nicht auf das bestimmte Objekt — Bestimmungen können nur durch Erfahrung und Denken zustande kommen —, sondern auf das Objekt als solches, ein Objekt überhaupt. Er verleiht dem, was ich nicht bin, allererst Existenz. Und nun begreifen wir, weshalb der Glaube nicht weiter zu erklären und zu begründen ist, weswegen er trotz alles Fortschritts der Erkenntnis stets das Letzte bleiben muss: weiter, als zum schlechthinnigen Dasein der Natur vermag keine Erkenntnis vorzudringen; über der Existenz, dem Sein, gibt es keine Instanz.

Das Sein ist die letzte unzurückführbare Voraussetzung des empirischen Lebens, alles Denkens und Tuns. Wenn ich nicht bin, so fehlt mir die Vorbedingung jeder nur möglichen Lebensäusserung. Das Sein selbst zu begründen ist aber unmöglich. Genau im gleichen Sinne geht allem Wissen und Erkennen der Glaube voran. Ohne die Existenz der Natur wäre alles Forschen vergeblich; die Geistesfunktion, die mich unmittelbar mit dem Sein der Aussenwelt verknüpft, ist aber das Glauben. Und was von der Totalität gilt, besteht auch bei jeder Einzelheit zu Recht: irgendeine Prämisse muss mein Denken überall haben; diese ist mir Glaubensinhalt. Sie selbst zu begründen, ist entweder faktisch unmöglich, oder ich verzichte absichtlich darauf; in beiden Fällen setze ich ein objektives Sein, besser ein Objekt-Sein, ausser mir. Ich erkenne einem Objekte Existenz zu. — Fassen wir nun das über das Subjekt und das Objekt Gesagte zusammen, so gelangen wir zu folgender bedeutsamen Einsicht: das Sein des Subjekts und der Glaube ans Objekt stehen sich als polare Korrelate gegenüber. Im selben Sinne wie mein Subjekt-Sein, mein schlechthinniges Dasein, die oberste Voraussetzung jeder empirischen Lebensäusserung bedeutet, ist der Glaube an die reale Existenz eines Objektes überhaupt

die Voraussetzung jeder weiteren, durch Erfahrung und logisches Denken zu ermittelnden Bestimmung. Der Glaube projiziert das subjektive Sein aufs Objekt hinaus, erhebt es zur Realität. Subjekt und Objekt, Ich und Aussenwelt sind nun aber notwendige Korrelate, ohne gegenseitigen Bezug gar nicht zu denken: folglich ist mir mit dem Sein meiner selbst, meines Ich, notwendig zugleich der Glaube an ein Nicht-Ich gegeben. Das Selbstbewusstsein setzt implizite eine objektive Welt; und dieses Setzen ist ein Glaubensakt.[1]) Daher ist der idealistische sogenannte Einwand ganz zutreffend, dass wir an die Existenz der Aussenwelt „eigentlich nur" glauben können. Nur die Klangfarbe des Satzes ist verfehlt: es gibt gar kein anderes mögliches Verhältnis zum Objekte, als den Glauben; er ist das Letzt- und Höchstmögliche. Das Sein des Subjekts und der Glaube ans Objekt sind Korrelate; sie implizieren und postulieren sich wechselseitig.

Folglich wird mein eigenes Sein mir im selben Augenblicke zum Glaubensinhalte, wo es mir zum Objekt wird.

[1]) Kein Urteilsakt, wie heute vielfach angenommen wird; es geht wirklich nicht an, sich beim Urteil als letzter Instanz der Erkenntnistheorie zu bescheiden. Wenn ich ein Urteil fälle, so gehe ich damit freilich über das blosse Vorstellen hinaus, und es ist gewiss richtig, dass den Vorstellungen an sich kein Wahrheitswert zukommt, dass dieser ihnen erst durch ein Urteil meinerseits verliehen wird. Doch bedeutet das Urteil noch nicht die letzte Instanz, das Unbedingte: es setzt seinerseits den Glauben voraus. Wenn ich an einen Sachverhalt nicht glaube, kann ich ihn unmöglich als wahr beurteilen; jeder Entscheidung liegt eine Ueberzeugung zugrunde. Das Urteil bedeutet in Wahrheit das Bindeglied zwischen dem empirischen Objekte, der Vorstellung, und der Geistesfunktion, welche diese zur Realität erhebt; es fällt mit letzterer nicht zusammen. Die Philosophen, die alle Gewissheit auf das Urteil zurückführen wollen, erheben ein Bindeglied, eine echte copula, zum Unbedingten, zum Absoluten. Der bedenkliche Ansatz bedingt natürlich bedenkliche Schlüsse: so Rickerts Theorie, dass der Gegenstand der Erkenntnis das Sollen sei usw.

Sobald ich nicht unmittelbar bin, sondern auf dem Umwege des Denkens zu mir selbst gelange, kann ich an mich nur glauben. Das Ich wird mir dann zur letzten Voraussetzung, d. h. zum Nicht-Weiter-Zurückführbaren, d. i zum Glaubensobjekt. Darin haben die Psychologen, von Hume und Lichtenberg ab, meist ganz richtig gesehen und verdienen die Vorwürfe nicht, die deswegen von Metaphysikern gegen sie erhoben worden sind. Nur waren sie so oberflächlich, in dieser Glaubensnotwendigkeit einen Einwand, ein *pis-aller* zu erblicken, anstatt zu erkennen, dass der Glaube die einzige Funktion ist, die in unmittelbarem Verhältnis zum Sein steht, und dass wir an das Ich nur deshalb glauben müssen, weil es, als Voraussetzung aller psychischen Erscheinungen, gewisser ist denn alles Beweisbare. Nur der Glaube schafft Gewissheit, schafft Sein. Daher das Paradox, dass es nicht genügt jemand zu sein, dass man zugleich an sich glauben muss, um zu siegen. Daher die Garantie des Erfolges, ja die Antizipation des Schicksals, die im Selbstgefühl begründet liegt: der Glaube drückt dynamisch oder als Werden aus, was der Mensch an und für sich schon ist. Daher die erschütternde Wahrheit, dass der Glaube das Unmögliche erreichen, den Naturgesetzen Trotz bieten zu können scheint. Daher endlich die Möglichkeit, von aussen nach innen auf den Menschen zu wirken, — das Prinzip des preussischen Soldatendrills: man handelt, als ob die erforderten Eigenschaften im Innern begründet lägen, von innen hervorkämen; zuletzt glaubt man wirklich daran, und was man von sich glaubt, das wird man auch. Der Glaube ist tatsächlich, wie ich mich an anderer Stelle einmal ausdrückte, die Metapher des Seins; ohne an sich zu glauben, ist man eigentlich gar nicht, wenigstens nicht als Kraft. So bewegt sich denn des Menschen Leben zwischen zwei Brennpunkten, deren einer dem Sein des Subjektes, deren anderer dem Glauben ans Objekt entspricht, die sich gegen-

seitig spiegeln und kongruent zusammenwirken müssen überall dort, wo es zur produktiven Macht werden soll. Seinen intensivsten, vollendetsten Ausdruck findet dies Verhältnis in der Religion: sie verknüpft den Einzelnen unmittelbar mit der Allheit, das Endliche mit dem Unendlichen. Das Absolute ist die oberste Voraussetzung alles Bedingten, das Unendliche die letzte Prämisse alles Endlichen; daher hört hier alles Wissen auf, daher herrscht hier uneingeschränkt der Glaube. Und da der Glaube unmittelbar dem Sein entspricht, als Unvermitteltes über allen Vermittlungen thront, so ist die religiöse Funktion in der Tat die zentrale, der innerste Lebensgrund des Menschen. Das religiöse Gefühl wird überall die Grundstimmung des Geistesprozesses sein, wo er nicht seiner Auflösung entgegengeht, der Glaube stets das letzte Motiv der Menschheit bleiben. Denn von dem Momente an, wo sie nicht mehr glaubt, muss sie auch aufhören zu sein. Die Geschichte hat dies oft genug — und wie tragisch! — bewiesen: alles grosse Geschehen war immer nur das Produkt starken Glaubens. Das Glaubensobjekt mochte noch so absurd scheinen: mit dem Ende der Chimäre — hiess sie die Grösse Roms, die Ehre Gottes, das Idol der Freiheit — sank auch die Realität in sich zusammen. Glauben und Sein sind schlechterdings Korrelate, gerade wie Subjekt und Objekt.

Die letzten Voraussetzungen geistigen Lebens sind also Sein (in bezug aufs Subjekt) und Glauben (in bezug aufs Objekt). Beide sind weiter nicht abzuleiten; mehr als glauben kann der Mensch nicht. Darum ist es allerdings wahr, wie die Fanatiker des Ungewissen dies heutzutage frohlockend verkünden, dass wir auch an die Axiome der Geometrie nur glauben können: weil sie eben unser Sein ausdrücken, unsere Grenzen bezeichnen, die Voraussetzung aller Erfahrung sind. Dass ich bin — auch dieses Gewisseste kann ich ja „nur“ glauben.

3.

Wir wissen jetzt, was der Sinn des Glaubens ist: er bezieht sich unmittelbar auf das Sein; auf das, was die Voraussetzung aller nur möglichen Bestimmungen bedeutet. Darum kann er selbst nicht weiter abgeleitet werden; darum ist alle Motivierung des Glaubens an sich unmöglich. Unsere Kritik beweist unwiderleglich, dass das Glauben als formale Geistesfunktion ein Letztes ist, an dessen Wesen alles Denken und Vorstellen, alles Motivieren und Interpretieren nie und nimmer heranreichen können.

Doch bezieht sich diese Erkenntnis nur auf den Sinn, nicht den Inhalt des Glaubens. Dass ich glaube, ist freilich ein a priori, der Möglichkeitsgrund aller Motive; was ich glaube, kann hingegen von hundert Ursachen abhängig sein. Ist nun der Unsterblichkeitsglaube nicht ein bestimmter Glaube an etwas ganz Bestimmtes? und wenn ja — wie sollte er dann eine letzte, unzurückführbare Voraussetzung betreffen?

Knüpfen wir an die Ergebnisse des ersten Kapitels an. Der buntschillernden Mannigfaltigkeit eschatologischer Vorstellungen, die sich im Raume und in der Zeit entwickelt haben, eignet ein — und nur dieser eine gemeinsame Zug: die Voraussetzung, dass Leben und Lebenserscheinung zweierlei sind; dass die lebendige Kraft, die den Menschen regiert, mit ihrem stofflichen Substrate nicht zusammenfällt. Nenne ich das immaterielle Prinzip Atman, Entelechie, Gott, Seele, Geist, Gesetz oder Kraft — nenne ich sein Substrat Stoff, Mâya, Erscheinung, Leib oder Schmach: die tiefste Grundlage der Vorstellungen ist überall die gleiche. Selbst wo dem Menschen mehrere Seelen zugesprochen oder auch die eine abgesprochen und als Nichts definiert wird, bleibt die Grundscheidung be-

stehen. Was allen Ontologien gemeinsam ist bleibt freilich wesentlich unbestimmt; in den Bestimmungen divergieren alle Menschen und Religionen. Nur die geistige Gebärde, die den Dualismus statuiert, darf als einheitlich bezeichnet werden, während dieser selbst die mannigfaltigsten, untereinander unvergleichbarsten Verkörperungen eingehen kann. Und doch bedeutet diese dem Sinne und Ausdrucke nach unbestimmte Gebärde einen sicheren Anhaltspunkt.

Die Bestimmungen können auf die vielfältigste Weise begründet und erklärt werden: durch Rasse, Milieu und Zeitumstände; psychologisch, kritisch und politisch. Wenn jemand an Gott und Teufel und sieben abgestufte Paradiese glaubt, lässt sich das selbstverständlich motivieren. Die unbestimmte Basis dagegen ist ihrerseits keiner Ableitung fähig. Alle ihre sogenannten Ursachen sind tatsächlich schon Folgerungen, Interpretationen einer letzten Voraussetzung. Sucht man sie z. B. durch „Animismus" zu erklären, so vergisst man, dass dieser Animismus seinerseits den Glauben an ein geistiges Prinzip voraussetzt. Traumbilder können den Unsterblichkeitsglauben wohl bestärken, aber nicht schaffen: läge er nicht aus anderen Gründen nahe, es verfiele gewiss kein primitives Gehirn darauf, das Erscheinen toter Angehöriger so wesentlich anders zu deuten, als sonstige Erinnerungsbilder. Das Traumphänomen legt zwar die Scheidung zwischen Körper und Geist sehr nahe, und es ist sehr wahrscheinlich, dass hier die Hauptwurzel aller Psychologie zu suchen ist. Aber dass der Geist unsterblich sei, — diese Vorstellung ist aus den Träumen unmittelbar nicht abzuleiten. Der Wunsch, nicht zugrunde zu gehen, ist erstens nicht allgemein genug, um ein universelles Phänomen zu erklären, zweitens aber muss der Wunsch selbst irgendwie von innen her begründet sein. Alle Wünsche des Menschen, soweit sie einem innersten

Drang entspriessen, spiegeln in irgendeinem Sinne den objektiven Naturverlauf;[1]) folglich darf eine naturgemässe Erklärung sich bei dem Wunsche als letzter Instanz nicht bescheiden. Und was endlich die Vergeltungsforderung betrifft, so mag sie immerhin ein hinreichendes Motiv zur Bildung bestimmter eschatologischer Vorstellungen bedeuten: den Gedanken eines Fortwirkens überhaupt vermöchte sie nie und nimmer ins Leben zu rufen; sie setzt ihn vielmehr voraus. Wobei noch zu berücksichtigen bleibt, dass die Vergeltungsforderung durchaus nicht der ganzen Menschheit eigen ist. Sogar die angstvolle Frage nach der Bestimmung des Menschen, die sich überdies nur bei höheren Geistesorganisationen einstellen kann, impliziert schon die unbewusste Voraussetzung, dass er eine überindividuelle oder überirdische Bestimmung überhaupt hat. Ja, man könnte die meisten Eschatologien geradezu als Gründe gegen die Motiviertheit des Unsterblichkeitsglaubens anführen: denn wenn der Mensch wirklich aus Gründen glaubte, würde er sich bei so absurden Voraussetzungen und Motiven, wie es die meisten sind, nicht beruhigen. Der Mensch glaubt eben nicht aus Gründen, sondern er jagt nach Begründungen, weil er bereits glaubt: daher ist ihm die erste beste gut genug. Emerson hat ganz recht, wenn er sagt: *I mean that I am a better believer, and all serious souls are better believers, in the immortality, than one can give grounds for.* Alle scheinbaren Motive sind in Wahrheit bereits Interpretationen einer Voraussetzung, die selber jenseits und über allen Motiven thront.

Der Unsterblichkeitsglaube in seiner allgemeinsten, unbestimmtesten Fassung — in der schematischen Gestalt, wie er allen Fortdauer- und Unzerstörbarkeitsvorstellungen zugrunde liegt — ist also psychologisch nicht zu motivieren.

[1]) Vgl. mein *Gefüge der Welt* p. 324.

Dennoch ist es ein qualifizierter Glaube; er ist kein Reinformales. Er ist kein Glauben „überhaupt", das als zentrale Geistesfunktion nicht weiter abzuleiten wäre, sondern ein Glaube an etwas — sei dieses etwas noch so unbestimmt. Deswegen muss er einen positiven Grund haben.

Der Grund liegt in der unmittelbaren Erfahrung. In der Erfahrung? — So ist es. Erinnern wir uns bloss dessen, dass der Glaube mit der Glaubensvorstellung nicht identisch ist, dass es uns um die letzte Voraussetzung aller möglichen Eschatologien zu tun ist, und die These verliert sofort ihren paradoxen Charakter. — Zunächst die äussere Erfahrung. Jeder ursprüngliche Intellekt, der seinen Sinnen traut und dessen Denken durch totes Wissen nicht überbürdet und durch „wissenschaftliche" Vorurteile nicht verschroben ist, scheidet instinktiv zwischen Leben und Materie. Er sieht, dass das Leben dem Leibe entfliehen kann; er sieht, dass der Typus trotz alles Sterbens fortdauert; er sieht, dass in der Natur trotz allen Wandels kein Stillstand eintritt; und er glaubt seinen Sinnen. An der Evidenz zu zweifeln, wäre Wahnwitz. Nun enthält die äussere Erfahrung gewiss nichts, was unmittelbar und unzweideutig auf Fortdauer oder Unzerstörbarkeit hinwiese. Letztere lässt sich wohl leicht aus den beobachteten Daten folgern, doch ist sie eine theoretische Vorstellung, kein empirisches Faktum; und Theorien sind nie aus sich selbst evident. Doch gibt es nicht nur äussere, sondern auch innere Erfahrung; letztere ist sogar die unmittelbarste. Wenn diese der Wissenschaft gewöhnlich weniger zuverlässig und beweiskräftig erscheint, als jene, so liegt das an dem ebenso allgemeinen, wie verhängnisvollen Vorurteil, im Innerst-Menschlichen k e i n e Naturerscheinung zu erblicken. Menschliche Wünsche, Gefühle, Voraussetzungen usw. werden immer noch als gleichsam aussernatürlich angesehen. Man ist sich immer noch nicht

klar darüber, dass sich der universelle Determinismus auch auf das Geistes- und Gefühlsleben erstreckt, und dass unsere Wünsche etc. niemals ein Letztes bedeuten, auch nicht bloss aus äusseren Ursachen abgeleitet werden können, sondern dass sie stets zugleich einen inneren Grund haben, in der spezifischen Natur des Menschen begründet sein müssen. Kritisch lässt sich der übliche Gegensatz von Aussen- und Innenwert ja überhaupt nicht halten: „Das ‚Ausser-Uns' ist eine Form des Bewusstseins selbst, einer der Lebensprozesse der Seele, die eben nur in ihr stattfinden können . . ." „die äussere und die seelisch-geschichtliche Welt haben die gleiche empirische Realität und den gleichen Abstand von dem, was man sich als ihr transzendentes Substrat denken mag".[1]) Bloss aus praktischen Erwägungen ist der wissenschaftliche Skeptizismus der inneren Erfahrung gegenüber berechtigt: weil es in der Tat misslich ist, auf subjektive, von anderen Menschen nicht kontrollierbare Daten Theorien zu gründen, die objektive Gültigkeit besitzen sollen.

Dieser wissenschaftliche Uebelstand ändert indessen nichts an der Gewissheit der inneren Erfahrung: bin ich hungrig, so bin ich das entschieden, ob auch alle psychologischen Institute der Welt wegen Mangels an äusseren Indizien daran zweifeln mögen. Und was schon von dem, was in mir vorgeht, gilt, ist um so mehr bei der Voraussetzung alles inneren Geschehens der Fall: bei dem Bewusstsein, dass ich bin. Mein Ich, die synthetische Einheit meines psychophysischen Wesens, kann aus auf objektive Daten begründeten objektiven Erwägungen schlechterdings nicht bewiesen werden. Wer nur der äusseren Erfahrung traut, tut wohl, an der Existenz dieses Ich zu zweifeln. Auch mir selbst kann ich sein Dasein nicht beweisen. Abstrahiere ich von der unmittelbaren Erfahrung und suche ich mir objek-

[1]) Georg Simmel, *Vorlesungen über Kant* pp. 55, 69.

tive Rechenschaft über die Gründe meines Selbstgefühls abzulegen, so komme ich unweigerlich zum Ergebnisse, dass ich an die Existenz meines Ich nur glauben kann. Da mein Selbst die Voraussetzung aller Erfahrung ist, kann es eben nicht abgeleitet werden; und zu Voraussetzungen gibt es, wie wir erkannten, kein anderes mögliches Verhältnis, als das des Glaubens. Trotzdem ist mein Ich das Gewisseste, das es überhaupt für mich gibt. Ich erfahre es unmittelbar in jedem Augenblicke meines Lebens, unzweideutiger als alles, was mir Sinne und Verstand je vermitteln können. Ich erlebe es; und erleben ist mehr denn erkennen und beweisen.

Meine innerste Erfahrung ist also die, dass ich überhaupt bin. Diese lässt sich weiter weder begründen noch motivieren noch explizieren; das Ichbewusstsein psychologisch erklären zu wollen, ist lächerlich. Das Ich als solches ist nun etwas ganz Unbestimmtes, Inhaltsleeres; dem Denken erscheint es als reine Form. Seinen konkreten Ausdruck findet es in den wechselvollen Bewusstseinsinhalten; doch ist es weder mit dem Bewusstsein „überhaupt" noch auch mit seinen jeweiligen Inhalten identisch.[1]) Trotzdem ist das Ich, die Voraussetzung aller Bestimmungen, nicht in jeder Hinsicht unbestimmt; es ist unbestimmt dem Inhalte nach, es ist leere Form. Doch ist die Form selber bestimmt; sie ist qualifiziert.

Hier liegt der Punkt, auf welchen wir hinauswollen: das Ich, das Objekt der unmittelbarsten Erfahrung, das selber auf keine Weise begründet oder abgeleitet zu werden vermag, hat trotz seines rein formalen Charakters dennoch einen Sinn. Das Selbstbewusstsein vermittelt uns nicht nur unser Sein überhaupt, sondern ein qualifiziertes, gerichtetes Sein. Selbst wenn wir von allem Konkreten absehen, das

[1]) Vgl. mein *Gefüge der Welt* pp. 271—304.

Ich aller Attribute entkleiden, bleibt ihm dennoch ein eigentümlicher Charakter: wir fühlen es als Funktion, als Kraft, als ein Fortwirkendes; als eine Dynamis, nicht als statisches Sein. Was ich hier sage, ist keine dogmatische Behauptung, sondern die kritische Feststellung eines Tatbestandes: so wahr ich meiner selbst bewusst bin, empfinde ich mich als Entelechie. Das ist die innere Erfahrung jedes Menschen; wer sich nicht belügt, macht sie an sich in jedem Augenblick.

Ich empfinde mein Sein als ein gerichtetes, fortschreitendes: dass dies nicht anders sein kann, lässt sich aus objektiven Erwägungen leicht begreifen. Das Ich ist, von aussen gesehen und biologisch betrachtet, das Gesetz des Menschen, sein formendes Prinzip. Da nun das Leben in zeitlichem Wandel besteht und seine Dauer in der Ablösung qualitativ verschiedener Augenblicke und Erscheinungsformen zum Ausdruck gelangt, kann die durchgehende Einheit im unaufhaltsamen Wechsel, die wir objektiv als Identität des Gestaltungstypus, des gesetzlichen Zusammenhangs der labilen Faktoren bezeichnen, subjektiv unmöglich anders denn als fortschreitende und fortwirkende Einheit erscheinen. Das Ichbewusstsein ist allezeit dynamisch. Darum lebt der Mensch immer nur nach vorwärts zu, auch wenn er krebsartig seinen Blick beständig rückwärts wendet. Deshalb schaut er unentwegt nach Zielen vor sich aus; darum vermag er nie im Augenblick Genüge zu finden: wo das Wesen, die oberste Voraussetzung aller Bestimmungen, Bewegung ist, muss der Geist schon sehr souverän geworden sein, um sich über die wilde Fahrt zu erheben und den schwindenden Augenblick festzuhalten, anstatt sich fortreissen zu lassen und den festen Punkt immerdar in unendlicher Ferne zu erblicken. Aus diesem Grunde endlich fühlt der Mensch sein Sein eigentlich nur in rastloser, fortschreitender, produktiver Tätigkeit, nicht in schlaffer, stationärer Ruhe: wo er die Zeit negiert, negiert er zugleich sich selbst.

Ich erfahre mein Ich also unmittelbar als Funktion, als Kraft. Nun gehört es zum Wesen aller Kraft, ins Grenzenlose hinauszuweisen. Jede Kraft ist an sich unbegrenzt, schrankenlos; sie kann wohl äusserlich eingedämmt werden, doch wird ihr inneres Wesen durch die äusseren Fesseln nicht berührt.[1]) Wie soll ich nun, wenn mein innerstes Wesen, von dem mein Selbstbewusstsein mir berichtet, Kraft ist, in äusseren Grenzen etwas Notwendiges erblicken? — Mag man mir einwerfen, dass bloss kritische Besinnung imstande ist, das Wesen der Kraft zu definieren. Zu definieren, gewiss: doch wenn mein eigenes Wesen Kraft ist, so kann ich nicht umhin, dieses Wesen unmittelbar zu fühlen, gleichviel, ob mein Denken mit der Erfahrung Schritt zu halten weiss oder nicht. Das genannte Wesen ist ja Inhalt direkter innerer Erfahrung! Ich fühle an mir selbst alle die Eigenschaften, die nur der reflektierteste Verstand an den äusseren Energien nachzuweisen weiss; ich fühle die Kontinuität, die Grenzenlosigkeit. Und mit diesem Gefühl ist der Unsterblichkeitsglaube

[1]) Vgl. mein *Gefüge der Welt* pp. 128 ff.: „Das Wesen der Kraft, von unserem Gesichtspunkte aus, ist ihre Kontinuität. Sie mag von Grenze zu Grenze wirken, von Atom zu Atom, an sich hat sie keine. Ob sie sich mit unendlicher Geschwindigkeit fortpflanzt, wie die Gravitation, oder mit endlicher, wie die Elektrizität, ob alle Körper und Hindernisse ihr durchsichtig sind, wie es bei ersterer der Fall ist, oder ob sie, wie die strahlende Energie, von widerstehenden Medien aufgehalten und zurückgeschleudert zu werden vermag: an sich kennt sie keine Entfernungen noch Grenzen. Sie ist unteilbar, unauflösbar. Sie kann verwandelt werden aber nie verloren gehen, wie es das Gesetz der Erhaltung der Energie lehrt, und erreicht sie nach einer Richtung den Nullpunkt, so bedeutet dieses Ende zugleich den Anfang eines neuen unendlichen Kontinuums. Man mag sie in Grenzen sperren, ihre Wirkungssphäre ins Unendliche einschränken, so ist ihr Wesen durch diese äusseren Grenzen dennoch nie bestimmt. Wie Stallo sagt: 'Jede Kraft ist Fernkraft, oder sie ist nicht' usw."

in seiner allgemeinsten, schematischen Gestalt bereits gegeben und begründet.

Wenn ich mein Ich nämlich als fortwirkende Kraft empfinde, die als solche keine Grenzen hat, sondern ins Grenzenlose hinausweist, dann kann ich in der irdischen Individualexistenz, deren Wesen zeitlich-räumliche Begrenztheit ist, unmöglich ein Letztes erblicken. Ich habe notwendig das Gefühl, als ob die natürlichen Grenzen nicht meine wären, als ob mein Wesen über die Erscheinung hinausreichte. Dieses Gefühl ist ganz unmittelbar, ganz irrationell, scheinbar ganz unbegründet. Und dennoch ist es da, begleitet uns allerwegen. Deshalb beunruhigt es den Verstand so sehr. Dem Menschen drängt sich unwillkürlich die Frage nach seiner Bestimmung auf. Warum sollte er überhaupt eine haben? — Es ist logisch nicht einzusehen. Und doch erstickt das instinktive Gefühl jede rationelle Ueberlegung. So wetteifern denn Phantasie und Verstand darin, dem instinktiven Triebe zu konkreter Verkörperung, zu begrifflicher Klarheit zu verhelfen. Jene malt sich die mögliche Zukunft aus, schafft Mythen, ergeht sich in wunschgeborenen oder furchtgezeitigten Spekulationen; dieser jagd nach Glaubensgründen, nach Motiven und Beweisen, schafft Stützen für den Mythos, sucht seinen tiefsten Gehalt zu durchdringen und das Problematische vernunftgemäss zu klären. Doch lässt sich aus allen nur möglichen Phantasieschöpfungen und Verstandesüberlegungen der Unsterblichkeitsglaube selbst nicht erklären; jene setzen diesen vielmehr voraus. Alle Glaubensvorstellungen sind Ausgestaltungen des ursprünglichen Instinktes; alle sogenannten Motive in Wahrheit Folgerungen, alle scheinbar letzten psychologischen Daten schon Interpretationen eines vorausgesetzten Grundtriebes. Der Mensch glaubt nicht aus Gründen an ein Fortwirken seines Lebensprinzips, sondern er sucht vielmehr nach Gründen, weil er auf alle Fälle glaubt. Und da er nun einmal

nicht umhin kann, zu glauben, ist die Zahl möglicher Motive natürlich unendlich.

Wir haben eine überaus bedeutende Einsicht gewonnen: der Unsterblichkeitsglaube ist tatsächlich ein Letztes, weil er im tiefsten Grunde mit dem Glauben an ein Ich zusammenfällt. Denn dieses Ich weist über alle zeitlich-räumlichen Grenzen hinaus; und was diese Schranken negiert, muss notwendig unsterblich sein. Der Tod ist nur als zeitliches Ereignis zu denken. Wer an seinem Ich zweifelt, hat natürlich keine Ursache, an ein Fortwirken seines Lebensprinzips zu glauben. Doch ist ein Zweifel am Ich nur theoretisch möglich, und auch in dieser Hinsicht bloss dann, wenn jemand aus *parti-pris* sein unmittelbares Lebensgefühl überhört, nur den sekundären Bewusstseinserscheinungen Realität zuerkennt und den Wald vor Bäumen nicht sieht. Alle theoretischen Einwände versagen vor der praktischen Tatsache, dass jeder Mensch sich dessen bewusst ist, als Subjekt zu leben, zu denken und zu handeln. Die unmittelbare Erfahrung ist beweiskräftiger, als die scharfsinnigste Argumentation.

Wir wollen die gewonnene Erkenntnis zunächst nicht weiter entwickeln. Halten wir bloss die Wahrheit fest, dass der Unsterblichkeitsgedanke dem unmittelbaren Gefühl entwächst, dass das Ich eine Kraft ist, die als solche keine Grenzen kennt. Alle Erscheinungsformen des Grundtriebes sind sekundären Charakters, lassen sich begründen, interpretieren und ableiten. Viele Glaubensvorstellungen sind absurd, manche widersinnig, die meisten willkürlich und ohne jeden faktischen Hintergrund. Sie entspringen einer schwärmenden Phantasie, einer kindlichen Deutung tatsächlicher Zusammenhänge, einer unzulänglichen Kritik. Sie sind menschlich und nichts als menschlich. Die gemeinsame Grundlage aller nur möglichen Glaubensvorstellungen liegt aber jenseits der menschlichen Willkür; sie liegt in der Natur

begründet. Wenn ich fühle, dass ein fortwirkendes Prinzip mich beherrscht, so ist das keine Vorstellung, die sich widerlegen liesse: es ist eine naturwissenschaftliche Tatsache, die wir ebensowenig hinwegdisputieren können und ebenso unbedingt anerkennen müssen, wie nur irgend einen Gegenstand der Erfahrung. Selbst wenn sich beweisen liesse, dass k e i n e Entelechie im Menschen wirksam ist, dass die Individualexistenz mit ihren engen Grenzen tatsächlich die letztmögliche Synthese bedeutet, bliebe das Faktum dennoch bestehen, dass das Selbstbewusstsein von einer solchen zeugt; und dieses Zeugnis müsste aus der Natur des Menschen begriffen werden. Auch der Irrtum ist eine Naturerscheinung, hat natürliche Gründe. Und da der Grund in unserem Falle mit dem innersten Wesen des Menschen zusammenfällt, so liesse sich der etwaige Irrtum nur aus dem primären Charakter des Menschen, also biologisch oder kritisch, unmöglich psychologisch erklären.

Aber ist die Möglichkeit, dass der instinktive Trieb einem Irrtum entspräche, nicht an und für sich schon ausgeschlossen? — Erstens einmal gibt es keine unbedingten Illusionen: eine Wahnvorstellung ist wohl falsch in bezug aufs Objekt, doch wahr in bezug aufs Subjekt. Hinsichtlich der Natur des Halluzinanten ist auch die Halluzination ein unbestreitbares Faktum. Zweitens spiegeln die Bewusstseinsphänomene immer irgendwie den objektiven Naturverlauf. Freilich kann dieses „wie" sehr verschiedener Art sein: von der Kongruenz des Gefühls mit dem Tatbestand bis zur schreiendsten Diskrepanz und offenbaren Gegensätzlichkeit (Hysterie) gibt es alle nur denkbaren Uebergänge. Doch darf sich auch hier kein Naturforscher bei der Feststellung des „Irrtums" beruhigen. Er hat ihn naturgemäss zu erklären. Und was endlich die letzten Daten des Bewusstseins betrifft — das Selbstgefühl —: was hätten wir damit gewonnen, wenn die Wissenschaft nachzuweisen fähig wäre,

dass es in Wahrheit kein Ich gibt? Das Selbstbewusstsein des Menschen kann doch nicht „widerlegt" werden. Uns bliebe nichts übrig, als die Unwahrheit der unmittelbaren Erfahrung ein für alle Male vorauszusetzen und im übrigen, als wäre nichts geschehen, fortzuleben, falls wir es nicht vorziehen sollten, den Irrtum fortan als Wahrheit zu bezeichnen, und durch diese geringfügige Umdeutung alles ins alte Geleise zu bringen. Jedenfalls wäre, falls es kein Ich gibt, jegliches Wissen unmöglich: denn wenn schon die Voraussetzung alles geistigen Lebens falsch ist, wie sollten dann die Konsequenzen und Ergebnisse auf Wahrheit Anspruch erheben? — So wahr wir das Dasein der Natur voraussetzen, so wahr müssen wir an die Existenz eines Ich, an die Wahrhaftigkeit des Selbstbewusstseins glauben.

Hiermit führt uns unser Weg zum Glaubensprobleme zurück. Oberste Voraussetzungen können nur geglaubt werden: das Ich ist eine solche. Das subjektive Sein wird, sobald es zum Objekte wird, zum Glaubensinhalte. Das Glauben ist die zentrale Geistesfunktion, das Ich die oberste Voraussetzung meines Daseins: folglich ist der Glaube an mein Ich der Grundton und das Leitmotiv meines gesamten Geisteslebens. Nun weiss ich aber nicht von einem Ich „überhaupt", sondern von einem zwiefach bestimmten. Erstens von meinem Ich; ich glaube an meine Existenz, meine Persönlichkeit. Die zweite Bestimmung liegt darin, dass ich dieses Ich als Funktion, als Kraft empfinde, die als solche ins Grenzenlose fortwirken muss. Diese zweite Bestimmung ist gleichfalls unmittelbare Erfahrung. Wenn nun das Glauben die zentrale Geistesfunktion, der Glaube an ein Objekt überhaupt die oberste Prämisse alles Forschens und Denkens ist, dann ist der Glaube an mich als fortwirkendes Prinzip die Grundvoraussetzung meines persönlichen Daseins. Das Selbstbewusstsein deckt sich tiefsten Grundes mit dem Unsterblichkeitsinstinkt. Ich mag

diesen Instinkt nun bestimmen und ausgestalten wie ich will. Sei es, dass ich in meinen Kindern oder in meinen Werken fortzuleben wünsche; sei es, dass persönliche Fortdauer mir Bedürfnis ist; sei es auch, dass alles Persönliche mir leidvoll erscheint und mein brünstiges Sehnen nach dem Verschweben im Weltall geht; ob ich meiner Entelechie am Grabe gewaltsam Halt gebiete oder ihr ewiges Fortwirken erhoffe — was immer ich denken, hoffen und erwarten mag: von ihrem D a s e i n zeugt mein innerstes Gefühl. Der Rhythmus des Naturprozesses wogt in meiner Seele. Ich mag ihn überhören — ändern kann ich ihn nicht.

Viertes Kapitel.

Dauer und Ewigkeit.

1.

Wir schlossen mit der Feststellung der Tatsache, dass unser innerstes Selbstbewusstsein von einem fortwirkenden Prinzipe in uns zeugt, das ins Unendliche hinausweist. Jetzt gilt es, diesem Faktum kritisch näherzutreten. Wir wollen nicht spekulieren, keine Möglichkeiten aus dem Tatsächlichen ableiten; wir müssen so exakt vorgehen, dass kein denkender Antimetaphysiker uns zu widerlegen vermöchte. Nun ist die Unsterblichkeit kein Inhalt möglicher Erfahrung; ein aktuelles Unendliches kann uns in der Zeit nicht gegeben werden. Auch zu denken ist es nicht, da die Begriffe von Zeit und Ewigkeit verschiedenen Sphären angehören und auf der gleichen Ebene unmöglich zur Deckung zu bringen sind. Was unaufhaltsam w i r d, kann nicht in der gleichen Hinsicht ewig s e i n. — Anders steht es mit dem potenziellen Unendlichen; dieses lässt sich, abgesehen von seiner Verwirklichung und trotz der aktuellen Endlichkeit, seinem Wesen nach begreifen. Denn es drückt keine abgeschlossene Wirklichkeit, sondern eine fortwirkende, grenzenlose Möglichkeit aus, die Möglichkeit perpetuellen Werdens; und was in alle Ewigkeit wird, braucht doch in keinem Augenblicke zu sein. Dieser Art ist das Unendliche der Analysis; der gleiche Charakter eignet, wie wir erkannten, dem menschlichen Ich. Es ist eine fortwirkende Kraft, die ins Unendliche hinausweist. Folglich ist sein Verständnis nicht an seine Verwirklichung gebunden; sein Sinn kann

innerhalb des Endlichen begriffen werden. Daher muss es möglich sein, innerhalb der zeitlichen Dauer, wie sie der Erfahrung vorliegt, den Sinn der Ewigkeit, falls es eine solche gibt, zu erfassen.

Unser nächstes Problem bedeutet somit die Dauer des Lebens. „Leben" ist nun eine Idee, kein empirisches Phänomen; es liegt jenseits aller Beobachtung, aller erfahrungsmässigen Kontrolle, darf daher den Ausgangspunkt einer kritischen Untersuchung nicht bilden. Der Weg der Exaktheit führt vom Besonderen zum Allgemeinen, nicht umgekehrt. Deshalb wollen wir uns zuvörderst der Dauer des Individuums zuwenden, zwischen den festen Grenzen des Todes und der Geburt.

Mein Leben äussert sich in zeitlicher, einsinnig gerichteter Dauer. Diese Dauer ist aber keine homogene, besteht nicht aus gleichwertigen Elementen, die sich addieren liessen: jeder Augenblick meiner Existenz ist vom vorhergehenden wie vom folgenden qualitativ verschieden; es ist ein ständiger Wechsel. Mein Leben bedeutet kein statisches, beharrliches Sein, sondern ein Werden, einen Wandel von Verschiedenem zu Verschiedenem. Ich existiere ausschliesslich in der Gegenwart; sie ist die Form meines Daseins. In der Vergangenheit bleibt bloss mein Schatten zurück. Und wenn dieser mir manchmal gegenwärtiger und greifbarer erscheint, als der konkrete, jeweilige Moment, so liegt das an dem, dass mein Bewusstsein mit dem Leben nicht Schritt zu halten weiss: so haftet das Auge an der feurigen Spur des fallenden Meteors, weil es dem Tempo des Sternes nicht folgen kann. Und existiert die Vergangenheit im eigentlichen Sinne nicht, so gilt dies erst recht von der Zukunft. In dauernder Gegenwart schreitet das Leben fort, von Augenblick zu Augenblick; und keiner dieser Augenblicke gleicht dem anderen. Jedes Erlebnis ist einzig, in jedem Momente begrabe ich den vorhergehenden; das Leben widerholt sich

nie. Wo ich dauernd in einem Zustande zu verharren wähne, täusche ich mich; wo ich den Augenblick festzuhalten strebe, will ich das Unmögliche. Eher als dass man sagen könnte, der Mensch lebe unverändert fort, liesse sich behaupten: er sterbe von einer Stunde in die andere. Das Leben steht nicht still.

Worin besteht also die Dauer? In stetem Wandel. Wäre unserem Erdenlauf kein zeitliches Ende gesetzt, wir dürften dennoch nicht sagen, das Leben sei ewiges Sein: es wäre ein perpetuelles Werden. Und zwar ein Werden, dessen quantitativen Etappen Qualitätsunterschiede entsprechen. Die lebendige Zeit ist keiner homogenen Zahlenreihe vergleichbar, wie die mathematische oder die physikalische, sie besteht in der Ablösung unvertauschbarer und ungleichartiger Augenblicke, die sich überhaupt nicht addieren lassen. Der Ablauf eines Zeitabschnittes bedeutet für den Organismus den Ablauf einer bestimmten Anzahl von Lebensprozessen in seinem Innern. Keiner ist rückgängig zu machen, spurlos vorübergegangen; was einmal geschehen ist, wirkt fort.

Es wirkt in dem Sinne fort, dass der Organismus älter wird. Das Altern — sei es im Sinne des Fortschreitens oder des Verfallens — beweist am deutlichsten, ein wie wesentlich anderes die Zeit innerhalb des Lebens bedeutet, als draussen in der anorganischen Natur, der wir unseren Zeitbegriff entnehmen, nachdem wir ihn willkürlich in sie hineingetragen. Wohl dauern auch die Sonnen: doch werden sie darum nicht älter; sie sind bloss lange da. Auch ein Stern mag zuletzt zerschellen, nachdem er sich aeonenlang durch den Weltraum gewälzt: doch geht er nicht aus innerer Notwendigkeit zugrunde. Ihrem eigenen Wesen nach ist die Materie zeitlos; ein Krystall währt ewig und unveränderlich, falls äussere Einflüsse ihn nicht vernichten. Der Organismus hingegen altert unabhängig vom Charakter der äusseren Bedingungen; es liegt in seiner Natur. Sofern

er dauert, muss er sich verändern. Nur das Leblose kann wandlungslos beharren.

Ueber das Wesen des Aelterwerdens herrschen immer noch höchst dunkle Vorstellungen. Vielleicht, weil kaum einer sich gemüssigt fühlt, ernstlich darüber nachzudenken. Der Tatbestand wird als selbstverständlich hingenommen, erscheint den wenigsten als Problem. Und doch ists etwas Ungeheures, dass das jubelnde Kind von heute dereinst als enttäuschter Greis in die Welt hinausblicken wird, dass derartige Veränderungen überhaupt möglich sind. Wie kann es nur sein, dass man älter wird? Warum ist es so? Solche Fragen werden, wie gesagt, kaum je gestellt. Die Aktivität des Geistes begnügt sich damit, den Naturprozess mit Gefühlen zu begleiten, seine Etappen mit konventionellen Wertsetzungen zu assozieren. Es wird nicht gedacht, sondern beurteilt. Die hierbei befolgte Methode ist in den meisten Fällen äusserst einfach. Vom Knaben heisst es: der ist noch zu jung, warten wir, bis er zur Reife gelangt; vom Greise: nun ist er schon zu alt, bei dem ist nichts mehr zu wollen. Die „besten Jahre" allein seien das eigentliche; die übrige Lebenszeit gilt teils als Vorbereitung, teils als bedauerlicher Abfall. Alle Entwicklung wird als quantitativer Fortschritt aufgefasst. Mit dreissig Jahren sei man „mehr" als mit zwanzig, unbedingt; der gereifte Mann verkörpere dank der blossen Anzahl seiner Jahre einen höheren Wert, als der jugendliche Stürmer. Steht aber die Entwicklung still, wird sie durch langsames Sterben abgelöst — nun, dann sei es eben aus; die Resignation sei des Alters unvermeidlich Loos. Und so verwirken denn nur allzuviele ihre Jugend zugunsten des konventionell anerkannten Stadiums, leben auf die Zukunft hin, werden der göttlichen Gegenwart kaum gewahr, da sie ihr nie ins Antlitz blicken. Ist aber das „eigentliche" Stadium überschritten, so grämen sie sich in wehmutsvoller

Erinnerung, und verscherzen wiederum den goldenen Augenblick. Das Mädchen schaut zur Ehefrau empor, der Student beneidet den Doktor. Und der Schriftsteller glaubt in jedem folgenden Werke über die früheren hinausgestiegen zu sein.

Und doch: über *Werther* ist Goethe nie hinausgelangt. Wohl hat er später Weiteres, Tieferes, Erhabeneres geschaffen: die verzehrende Glut des Jugendwerkes, die schmerzgeprägte Kraft des ersten Ausdrucks hat er nie wiedergefunden. Und er wusste es wohl. Anstatt, gleich den anderen, von unbedingtem Fortschritt zu reden, sprach er von seinen verschiedenen „Zuständen". Gewiss strebte er bis zum letzten Atemzuge danach, vorwärts zu kommen; er wurde tiefer an Einsicht, reicher an Erfahrung. Er fühlte sich im Alter selbstherrlich Situationen und Aufgaben gegenüber, denen er früher unterlegen wäre. Und doch vergass er zu keiner Zeit, dass dieses Fortschreiten nur in bedingtem Sinne statthätte: in bezug auf gewisse Zwecke, bestimmte Anforderungen. Wie ein Bildnis von Meisterhand in jedem Stadium vollendet ist, als Skizze nicht weniger. denn als ausgeführtes Gemälde, und wie es unmöglich ist, die jeweilige Vollendung zu steigern (sie kann bloss einer anderen Art der Vollkommenheit Platz machen): so strebte Goethe in jeder Lebensepoche nach der Vollkommenheit, zu der sie die Möglichkeit bot, und wusste wohl, dass dieser Vollendungsgrad durch keinen anderen und späteren überschritten und widerlegt zu werden vermöchte. Nichts war ihm Vorbereitung, alles Endzweck. Sein Erdengang erschien ihm als unaufhaltsamer Wandel, als Ablösung gleichwertiger Zustände, wie verschieden ihr Wert aus dem Gesichtswinkel versteinerter Ideale auch erscheinen mochte. Und jedem Zustande gab er sich ganz hin; er erschöpfte sich in der Gegenwart.

Goethe wusste eben, was den meisten fremd zu sein scheint: dass der Summierung der Jahre keine quantitative

Zunahme des Lebenswertes entspricht, sondern eine Folge qualitativ verschiedener Zustände. Deswegen war die Grundstimmung seines Lebens eine so heitere: wer überall am Ende ist, wird im Tode nichts Ausserordentliches erblicken. Wie vermögen die Gläubigen des absoluten Fortschritts den Gedanken des Sterbens nur zu ertragen? Wer der Meinung ist, mit den Jahren unbedingt weiter zu kommen, wer in der Jugend bloss die Vorstufe des Mannesalters, im abgeklärten Greise die höchste Vollendung des ganzen Lebens erblickt, dem muss der Tod als furchtbare Ungerechtigkeit erscheinen, als jäher Absturz nach dem Gipfel. Das Leben wäre dann wirklich nur eine Vorbereitung zum Tode; und dieser Gedanke ist entsetzlich. Wer hingegen den absoluten Wert der jeweiligen Gegenwart mit seinem ganzen Wesen ergriffen hat, fürchtet das Ende nicht, sieht in seiner Unvermeidlichkeit kein moralisches Absurdum. Und dieser allein begreift das Leben. Das Leben äussert sich in stetem, unaufhaltsamem Wandel, ohne Stillstand noch Endziel. Alles ist Etappe, nichts beharrt. Kein lebendiger Zustand kann als der „endgültige" bezeichnet werden, jeder Geburt ist das Sterben immanent. Darum ist es ebenso willkürlich als sinnlos, irgendein Stadium als Absolutum hinzustellen, als das einzig gültige anzusehen. Wer dergestalt verfährt, verfälscht den Sinn des Daseins. Er verneint den besten Teil der Wirklichkeit zugunsten einer Fiktion; er verkauft die Gegenwart, das einzig Seiende, einem Nicht-Sein, heisse es Zukunft oder Vergangenheit; er wird sich seiner Existenz im tiefsten Sinne nicht bewusst. Wie das stetig-zahlenmässige Wachstum der Aetherwellen dem Auge immer neue, unvergleichliche Farben vorzaubert, so erscheint des Lebens ununterbrochener Verlauf in jedem Stadium als neue, einzige Gestalt. Dem numerischen Fortschritte entsprechen Unterschiede der Art; jedes Phänomen ist neu und einzig und jedes Stadium bedeutet das ganze

Leben. Daher kann keines verleugnet werden, wird keines durch spätere dem Werte nach aufgehoben. Ist rot mehr als grün? Welch' lächerliche Frage! Sie ist aber nicht törichter, als die übliche, und fast immer in bejahendem Sinne entschiedene, ob der Erwachsene mehr sei als das Kind. Er ist anders — weniger oder mehr, je nach den Zwecken, die wir beim Werten im Auge haben. Der absolute Unterschied ist ein qualitativer, kein quantitativer.

Alle Stadien sind an sich von gleichem, unendlichem Wert. Von unendlichem, weil die Unendlichkeit die einzige Dimension der Gegenwart ist. Wie schwer wir an manchen Perioden immer leiden mögen — Perioden der Gärung, der chaotischen Umwälzung, der Undeutlichkeit und Unzulänglichkeit; wie sehr wir geneigt sein mögen, sie rein negativ zu bewerten, sie aus unserer Geschichte zu streichen: wir müssen sie bejahen, und zwar unbedingt. Wer irgend einen Zustand verleugnet, negiert das Leben überhaupt: denn nur die Gegenwart ist. Sie erschöpft die lebendige Wirklichkeit; sie umschliesst das ganze Sein. Ihr Charakter aber ist unaufhaltsamer Fluss. Vom Augenblicke seiner Geburt bis zur Todesstunde ist der Mensch in Wandlung begriffen; in jedem folgenden Zustande sieht er die Welt anders. Besser? Wer wollte die unschuldige Ekstase des Kindes, das die strahlende Sonne mit seinen Händchen greifen will, durch die Einsichten des gereiften Astronomen widerlegen! Schlechter? Wer wollte die Urteilsklarheit des kühl abwägenden Fünfzigers um der schwülen Jugendträume willen missen? Alle Stadien sind wertvoll, denn jedes von ihnen birgt das ganze Leben, in ewig neuer Gestalt. Der Jüngling ist nicht weitergekommen, wenn er zum Ernste des Lebens erwacht: er hat sich verändert. Alle Eindrücke der Aussenwelt, alle inneren Erfahrungen wirken in ihm fort, bauen und gestalten ihm Leib und Seele. Das Bewusstsein mag vergessen, der Organismus vergisst nie. Der Mensch, der

ich heute bin, ist das Produkt alles dessen, was ich je erlebt; das Erlebte ist organisch in mir geworden. Und so erscheint der Mensch und mit ihm die Welt fortwährend anders, so lange er dauert; was war, kehrt nicht wieder, was ist, war noch nie. Ist des Menschen Lebenstempo ein langsames, so gehen die verschiedenen Stadien unmerklich ineinander über, ists ein schnelles, so können sie schroff aneinander abgrenzen. In jedem Falle aber ists ein anderer, der einst als Kind, nun als Mann, dereinst als Greis in die Natur hinausblickt: so will es der Rhythmus des Lebens.

Das Leben deckt sich demnach durchaus nicht mit seinem konventionellen Begriffe. Wir wähnen als die Gleichen zu dauern — in Wahrheit wandeln wir uns. Wir glauben fortzuschreiten — der ans Ziel Gelangte ist derselbe nicht mehr, der zuerst nach ihm ausschaute. Das einzig Beharrende ist der jeweilige Augenblick; in der Zeit wird er begraben. Wo wir zu verharren meinen, schreiten wir über unsere eigene Leiche fort.

Media in vita nos in morte sumus; in jedem Augenblicke sind wir dem Tode gleich nahe. Dieser Satz ist keine Binsenwahrheit aus dem Treibhause der Wahrscheinlichkeitsrechnung; er spricht eine kritische Erkenntnis aus. Nicht in dem Sinne ist er zu verstehen, dass uns zu jeder Zeit ein Unglück zustossen kann, sondern dahin, dass jeder Augenblick ein unendliches Leben abschliesst, und dass der Tod nur das vollendet, was allezeit geschieht. Man lebt nur einmal in der Welt: von der Sekunde gilt das nicht weniger, als von der gesamten Lebensdauer. Im Jüngling ist das Kind erstorben, im Greise der gereifte Mann. Und stirbt zuletzt der ganze Mensch, so bedeutet das nicht mehr als ein Fermate auf dem gleichen Akkorde, mit dem sein Leben anhob, und welcher der ganzen Symphonie gedämpft zum Grundton diente.

2.

Unsere zeitliche Dauer ist ein unaufhaltsamer Prozess. Niemals, nirgends ein Stillstand. Worin besteht dann das beharrliche Sein? Warum fühlen wir uns trotz aller Wandlungen mit uns selbst identisch? — Von aussen her ist diese Frage nicht schwer zu entscheiden: weil es tatsächlich der gleiche Mensch ist, der die verschiedensten Phasen durchläuft. Das gestaltende Prinzip, das ihn in die Welt setzte, wirkt stetig fort. Es ist ein identischer formaler Zusammenhang, der sich entwickelt, differenziert, in immer neuer Gestalt erscheint, bis er zuletzt zerfällt. Aber dieses unbestreitbare objektive Verhältnis bietet keine genügende Erklärung für das Identitätsbewusstsein: denn das beharrende Ich ist eine Idee, ein Formales; und was unser konkretes Selbstbewusstsein ausmacht, sind gerade die Inhalte der Form, die in fortlaufendem Wechsel sich ablösenden Bewusstseinszustände. Meine mir bewusste Individualität besteht darin, was ich jetzt bin, dem gesamten beziehungsreichen Knoten, der mein gegenwärtiges Sein mit der Aussenwelt verknüpft. Wer ich früher war, bin ich heute nicht mehr; trotz aller Erinnerung ist die Vergangenheit tot. Sogar mein rückgreifendes Verantwortlichkeitsgefühl kann einer blossen *petitio principii* entspringen, denn das gegenwärtige Stadium braucht mit früheren nicht das Geringste gemein zu haben; der einstige Verbrecher kann im Heiligen aufgehoben sein. Und reisst gar das Band der Erinnerung zwischen den verschiedenen Zuständen, so ist damit jede subjektive Kontinuität zwischen ihnen aufgehoben. Allerdings verläuft der Wandel in normalen Fällen so allmählich, so lückenlos vermittelt, dass die grundsätzliche Identität immer wesentlicher und betonter erscheint, als die aktuelle Verschiedenheit. Doch lässt sich in der Theorie und ohne jede Unwahrscheinlichkeit auch der entgegengesetzte

Fall denken: die aktuellen Unterschiede wären so gross, dass die zeitliche Dauer des gleichen Menschen als Ablösung grundverschiedener Individuen erschiene. Und fehlte in diesem Falle das Gedächtnis, so wäre die mit sich selbst identische objektive Existenz in eine unvereinbare Vielheit unvermittelter Subjekte zerlegt.

Nichtsdestoweniger ist sich jeder normale Mensch seiner durch alle Stadien durchgehenden Identität bewusst. Ja — wir dürfen jetzt, wo die andere Ansicht des Verhältnisses genügend betont worden ist, sogar zugestehen, dass diese Betonung eine Uebertreibung war. Wir haben uns auf den Standpunkt der buddhistischen Psychologie gestellt, welche die Einheit des Ich wie alles Sein überhaupt leugnet, und nur dem Werden und Wandel Dasein zuerkennt, damit die Labilität des empirischen Seelenkomplexes in möglichst grellem Lichte erschiene. Und zu dem Zwecke erlaubten wir uns, die fluktuierende Wirklichkeit in ein mathematisches Schema zu zwängen: wir fassten den Augenblick als dauerlosen mathematischen Punkt auf, während die erlebte Gegenwart stets eine (wenn auch noch so kurze) zeitliche Dauer umschliesst; wir haben schärfer präzisiert, als die schillernde Natur dies zwanglos gestattet. Doch haben wir uns von der Wahrheit nicht weit entfernt. Die buddhistische Psychologie ist ihrem Grundgedanken nach unwiderleglich: innerhalb der Erscheinung gibt es wirklich nur Werden und Wandel. Nur irrt sie, wenn sie ihre Einsichten aus der Empirie auf die Erkenntnistheorie übertragen will. Im kritischen Sinne gibt es ebenso gewiss ein beharrliches Ich, wie es im analytisch-psychologischen keines gibt. Es ist tatsächlich derselbe Mensch, der die Metamorphose vom Kinde zum Greise durchlebt: das beweist nicht nur die äussere Beobachtung, das bezeugt vor allem das ursprüngliche Gefühl. Unser Identitätsbewusstsein ist ganz unmittelbar. Sucht man es durch Reflexion auf die Erinnerung zu erklären oder gar mit

der Tatsache der Erinnerung zu identifizieren, so fälscht man damit die Erfahrung.

Der Mensch ist sich sein Leben lang seines beharrlichen Seins bewusst, obwohl er tatsächlich in perpetuellem Werden begriffen ist. Objektiv ist diese Antinomie nicht schwer zu begreifen: das Beharrende ist das Gesetz des Menschen, seine platonische Idee, die zeitlose Form seines Organismus; es wandeln sich hingegen die Inhalte der Form, die Bewusstseinszustände, die Faktoren des identischen psychophysischen Zusammenhangs. Ein anderes ist es aber, wenn wir in der subjektiven Sphäre bleiben, vom unmittelbaren Bewusstsein aus zum Naturgrunde der Empfindungen vorzudringen suchen: hier nützt die objektive Erkenntnis wenig oder nichts. Ein abstraktes Gesetz ist kein mögliches Erlebnis; ich weiss von keinem Ich „überhaupt", sondern nur von mir; und von mir wiederum nicht in absolutem Sinne, sondern in bezug auf die ganze Welt, die mein jetziges Bewusstsein ausfüllt. Welcher Art ist unter diesen Umständen das Bewusstsein meines beharrenden Seins? Die Antinomie von Sein und Werden erscheint schroffer denn je zuvor. — Um ihren Sinn zu verstehen, müssen wir uns darüber klar werden, dass wir es nicht mit Möglichkeiten, sondern mit Tatsachen zu tun haben. Hinge es von unserer Entscheidung ab, ob ein unmittelbares Bewusstsein dessen, was dem Verstande als formales Gesetz erscheint, möglich sei, wir hätten allen Grund, diese Möglichkeit zu verneinen. Nun ist es aber Tatsache, dass wir uns unseres schlechthinnigen Daseins abgesehen von allen Bestimmungen bewusst sind. Ich fühle jederzeit, dass ich bin, und dieses Gefühl bleibt das gleiche mein ganzes Leben hindurch, lebt stetig und identisch in mir fort, gleichviel wie das Wie meiner Existenz beschaffen sein mag. An diesem Tatbestande ist nicht zu rütteln. Deshalb kann ein Lösungsversuch der subjektiven

Antinomie nur dahin zielen, die Arten des Selbstbewusstseins in beiden Fällen zu bestimmen und zu unterscheiden.

Die Antinomie von Sein und Werden ist in der subjektiven Sphäre auf die folgende und nur auf die folgende Weise zu bestimmen und aufzulösen: das Bewusstsein unseres beharrenden Seins ist ein Unpersönliches; alles Persönliche gehört dem wechselvollen Werden der Phänomene an. Es klingt paradox, doch ist es nicht anders: persönliche Individualität gibt es nur in der Gegenwart; was zeitlos beharrt, ist nicht individuell.

Greifen wir auf unsere bisherigen Ergebnisse zurück. Die Dauer des Lebens verläuft in unaufhaltsamem Wandel; zwischen Geburt und Tod, vom Kinde bis zum Greise durchschreitet der Mensch immerdar verschiedene Stadien. Er ist jederzeit ein anderer, jeden Augenblick ein *quasi modo genitus*. Persönlich empfindet er nun selbstverständlich bloss in der jeweiligen Gegenwart, da er überhaupt nur in der Gegenwart existiert; und in jedem neuen Stadium ist seine Bewusstseinsart eine andere. Kaum ein ergrauter Mann vermag sich ernstlich in die Mentalität seiner jungen Tage zurückversetzen, die Jugend erblickt in den Alten Wesen anderer, unheimlich fremder Art. Sogar die ewig-Gleichen, die unverbrüchlich-Treuen, deren Charakter sich nicht zu wandeln scheint und die sich bis ins höchste Alter hinauf das frische Gemüt des Jünglings bewahren, denken und fühlen mit sechzig Jahren doch ganz anders, als mit zwanzig. Die Person hat sich verändert, ob auch der Mensch der gleiche blieb. — Nun wird man mir einwerfen, dass ein jeder seine eigenen Erlebnisse dennoch streng von denen anderer unterscheidet; dass er sie liebt oder an ihnen leidet, sich durchaus persönlich zu ihnen verhält. Das ist richtig. Mein gegenwärtiges Bewusstsein umschliesst auch die Vergangenheit, und alle Gegenwart ist persönlich. Aber wenn ich ans Verflossene denke, ver-

setze ich mich nicht tatsächlich in das zurück, was nicht mehr ist, sondern umgekehrt: ich beziehe es in mein jetziges Dasein hinein. Daher hängt die Stimmung, die das Gewesene in mir auslöst, in Wirklichkeit nicht vom Gewesenen ab, sondern davon, wie es mir jetzt erscheint. Die Tatsachen der Vergangenheit als solche sind ganz indifferent. Wenn ich an einer einstigen Handlung leide, liegt das keineswegs an dem, dass ich sie damals verübt — wäre ich zu jener Zeit der heutige gewesen, ich hätte sie nimmer verüben können — sondern daran, dass ihr Bild oder ihre späteren Folgen meinen gegenwärtigen Zustand schmerzlich berühren. Ich komme aus der Gegenwart gar nicht heraus. Deswegen ist es im Prinzip und im tiefsten theoretischen Verstande sehr unwesentlich, ob es sich um meine oder eine beliebige Vergangenheit handelt. Es gibt weite Herzen, die an allem Elende der Welt tragen, sich für jede irgendwo und von irgendwem begangene Schlechtigkeit verantwortlich fühlen; es gibt enge, die auch das nächste kaum berührt. Subjektiv veranlagte Naturen empfinden persönlich für jedes Ereignis; ob ihre eigene Person beteiligt ist, beeinflusst bloss den Intensitätsgrad, nicht die Art ihres Gefühls. Objektive Geister lesen in der eigenen Vergangenheit wie in einem von fremder Hand verfassten Romane und reden über ihre persönlichsten Handlungen mit der gleichen kühlen Offenheit, wie über irgendeinen historischen Tatbestand. Hier liegen die Unterschiede am Subjekt, nicht am Objekte. Was zeitlich bedingt scheint, ist tatsächlich Funktion der Gegenwart. Das Bewusstsein ist ein verwickeltes Gewebe von Eindrücken und Erinnerungen, jedes gegenwärtige Erlebnis ist in seiner Wirkung von allem mitbedingt, was ihm je vorausging. Da nun meine eigene Geschichte mir vertrauter ist, als die aller anderen, werden die jene betreffenden Erinnerungsbilder immer den deutlichsten Hintergrund meines jetzigen Erlebens bilden; habe ich

einen Mord verübt, so wird diese Tat durch alle Gegenwart in mir fortwirken. Nicht aber, weil ich es war, um den es sich damals handelte — dieser Umstand betrifft wohl meinen Organismus als Grundlage aller Empfindungen, nicht aber diese selbst, und in bezug auf diese Grundlage ist es offenbar indifferent, ob die fortwirkenden Eindrücke von aussen her stammen oder den Folgen eine autonomen Tat entspriessen — sondern weil ich jetzt, in meinem gegenwärtigen Erleben, am meisten von dem weiss, was meine früheren Zustände betraf. Das Gefühl, an seiner Vergangenheit zu tragen, entspringt also der falschen Deutung eines richtig beobachteten Tatbestandes: man freut sich oder leidet ausschliesslich an der Gegenwart; aber freilich ist diese Gegenwart ihrem Charakter nach durch alles Vorhergehende bedingt Besteht unter solchen Umständen wirklich ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem, was ich getan, und dem, was ich sonst erfahren? — Nein. Dann aber fehlt der Vergangenheit notwendig jeder persönliche Charakter; nur der Gegenwart kommt er zu. Die Vergangenheit mit allen ihren Elementen bildet einen einheitlichen, aber unpersönlichen Zusammenhang, der meinem gegenwärtigen persönlichen Empfinden zum Untergrunde dient.

Die Vergangenheit ist ihrem Wesen nach unpersönlich, alles Persönliche betrifft ausschliesslich die Gegenwart: die Richtigkeit dieser Auffassung lässt sich auch negativ dartun. Lägen die Verhältnisse anders, es bliebe ganz unverständlich, wie der Mensch es zu Wege bringt, in verschiedenen Stadien ein anderer zu sein und sich dennoch mit sich selbst identisch zu fühlen. Die Diskrepanz zwischen jetzt und einst müsste ihm Zweifel an seiner Identität erwecken; das jeweilige Bewusstsein, dessen Umkreis notwendig auch Vergangenes umfängt, müsste brüchig, widerspruchsvoll erscheinen; und der im Alter verfallende Greis hielte es nie und nimmer aus, im persönlichen Bewusstsein einstiger Kraft

dennoch als Ruine fortzuleben. Die Jugenderinnerungen haben ihm eben allen persönlichen Charakter verloren. Er kommt sich historisch vor, freut sich seines Wissens um einstige Tage, denen seine Person schon längst entrückt ist, und lebt als anderer Mensch befriedigt in der Gegenwart. Was vergangen ist, hat eben dadurch die Kategorie des Persönlichen verlassen.

Jetzt sind wir imstande, den Sinn der subjektiven Antinomie von Sein und Werden, den ich vorhin schon definierte, mit Bewusstsein zu erfassen. Die Tatsache, dass alles Vergangene unpersönlich ist, und nur die Gegenwart persönlichen Charakter trägt, liesse sich auch auf die Weise deuten, dass die Kontinuität wirklich aufgehoben ist, und der Mensch in unvermittelter Gegenwart durch sein Leben wie durch eine Landschaft wandert. So ist es aber nicht. Wir sind uns des lückenlosen Zusammenhangs unserer Lebensprozesse durchaus bewusst. Nur steht es mit der Person in bezug auf den Menschen, wie mit der Gegenwart in bezug auf die Zeit. Das Leben dauert in stetig-fortschreitender Gegenwart; leben heisst implicite: in der Gegenwart leben. Und doch gleicht kein Augenblick dem anderen; die Form des Jetzt umschliesst jederzeit ein anderes Hier. Die zeitliche Dauer mit der Gegenwart zu identifizieren, geht nicht an, obschon jene immer nur in dieser in die Erscheinung tritt. Die Gegenwart schwindet, der Organismus dauert in der Zeit. Die Gegenwart ist die aktuelle Form seines Daseins, doch erschöpft sich sein Dasein nicht in ihr. Das Wesen reicht über sie hinaus. — Ganz im gleichen Sinne ist die Person die aktuelle Daseinsform des Menschen, ohne mit ihm zusammenzufallen. In jedem Augenblicke steht sein Ich, sein tiefstes Sein, im Zentrum des Gesichtsfeldes; und dieses ist überall die Person. Sintemalen der Mensch in der Gegenwart lebt, m u s s sein Selbstbewusstsein ein persönliches sein. Trotzdem fällt dieses Selbst mit der Person nicht zusammen: es liegt

ihr bloss zugrunde. Das Sein ruht in unpersönlicher Identität unter dem farbigen Wechsel der Personen. Das ist der Grund, weshalb sogar empfindliche Gewissen jenen merkwürdigen, den Verstand befremdenden Unterschied zwischen gestern und vorgestern machen: an der Gegenwart wie der nächsten Vergangenheit darf nicht der Schatten eines Makels haften; weiter zurückliegende Handlungen werden schon wesentlich gleichgültiger empfunden und von einer gewissen Zeitspanne ab — sie beträgt in der Regel etwa fünfzehn Jahre — hört das unmittelbare Verantwortungsgefühl vollständig auf: das Ich wird eben, rückläufig betrachtet, vom Subjekte zum Objekt. Ja, wir dürfen weitergehen: das Wort „persönlich" hat überhaupt nur in bezug auf die Gegenwart einen verständlichen Sinn. Sobald wir nicht die verfliessende, sondern die verflossene Zeit ins Auge fassen, wird aus dem Subjektiven ein Objektives, gerade wie sich die Freiheit, rückgreifend betrachtet, in unerbittliche Notwendigkeit verwandelt.[1]) So ist es denn wirklich wahr, dass das ursprüngliche Bewusstsein unseres beharrenden Seins ein Nicht-Persönliches betrifft, und mit der Person fällt aus subjektiver Perspektive zugleich die Individualität.

Wieder führt die Analyse des Selbstbewusstseins zu Resultaten, die mit den Ergebnissen objektiver Ueberlegung aufs Genaueste übereinstimmen. Der objektive Sinn der Antinomie von Sein und Werden besteht darin, dass das Beharrende das Gesetz des Organismus ist, das formale Band, das seine wechselvollen zeitlich-räumlichen Zustände zur Einheit verknüpft. Dieses Gesetz beharrt trotz aller Diskontinuität des Bewusstseins, trotz aller Metamorphosen, die der Organismus durchleben mag. Der subjektive Sinn der gleichen Antinomie ist aber der, dass unser durch-

[1]) Vgl. hierzu mein *Gefüge der Welt* p. 320 ff. u. Henri Bergson *Les données immédiates de la conscience*, 4. éd. Paris 1904. ch. III.

gehendes Identitätsbewusstsein ein Unpersönliches betrifft, während die bewusste Individualität oder die konkrete Person in stetem Wandel begriffen ist. Beide Interpretationen besagen genau das Gleiche. Wir sind uns des formenden Prinzips ursprünglich bewusst, das den Ablauf der konkreten Erscheinungen regiert; und doch fällt dieses Prinzip mit der Person nicht zusammen. Die Dauer des individuellen Lebens lässt sich dahin definieren, dass eine unpersönliche, zeitlos beharrende Entelechie den zeitlichen Wandel persönlich bewusster Phänomene beherrscht. Oder paradoxer ausgedrückt: wir sind mit unserer jeweiligen Person dem Wesen nach nicht identisch.

3.

Fassen wir unsere jüngsten Erkenntnisse jetzt mit den Schlussergebnissen des letzten Kapitels zusammen. Dort gelangten wir zum Ergebnisse, dass uns das Ich nicht als unbestimmte Entität, sondern als fortwirkendes Prinzip, als Funktion oder Kraft unmittelbar gegeben ist. Als solche muss es alle räumlichen und zeitlichen Grenzen verleugnen. Was besagt dies nun anderes, als dass wir mit unserer jeweiligen Person dem Wesen nach nicht zusammenfallen? — Jeder Zustand, jedes Stadium ist genau so begrenzt, wie der einzelne Bewusstseinsinhalt. Das empirische Ich, die konkrete Individualität besteht nun gerade in den genannten Erscheinungen. Da aber das Wesen durch die Sukzession der Phänomene hindurch beharrt, muss es notwendig jenseits liegen; es wird von den zeitlich-räumlichen Grenzen nicht berührt. Alles Persönliche, alle Individualität liegt diesseits des beharrenden Ich. Somit trifft die Behauptung zu, dass die natürlichen Grenzen in Wahrheit nicht meine sind: weil ich eben, als Entelechie betrachtet, mit meiner begrenzten Person nicht identisch bin.

Wir sind wirklich bei dem schon früher und auf anderem Wege erreichten Naturgrunde des Unsterblichkeitsgedankens wieder angelangt. Indessen erscheint unsere damalige allgemeine Einsicht jetzt auf bedeutsame Weise bestimmt: die Grenzen, die das Ich verneint, betreffen nicht nur die Zeit, sondern auch den Raum; sie betreffen die Person überhaupt. Wenn ich fühle und erfahre, dass ich ewig bin — es ist das Wort Spinozas, das ich diesem Buche als Motto voransetzte — meine ich in Wahrheit nicht mich im empirischen Sinne, sondern das überpersönliche Prinzip, das mein phänomenales Dasein regiert; ich meine nicht meine Grenzen, sondern meine grenzenlos fortwirkende Entelechie. Freilich werden manche sagen, sie seien entschieden anderer Ansicht; sie beständen auf der Ewigkeit ihrer Person. Aber dieser Wille betrifft die Interpretation des ursprünglichen Instinktes, nicht diesen selbst; und nichts ist häufiger, als die falsche Deutung des eigenen Sehnens. Unsere Wanderung durch die bunte Mannigfaltigkeit der Mythologien offenbarte uns ja deutlich genug, auf wie willkürliche und unmassgebliche Weise Glaubensvorstellungen zu entstehen pflegen. Kritiklose Phantasie und schwärmende Vernunft sind überall emsig und vorlaut am Werke, dem dunklen Ahnen der Seele zu greifbarer Verwirklichung zu verhelfen. Diese Erscheinungen werden dann mit dem Wesen verwechselt. Anstatt zu fühlen, dass er unsterblich ist, und redlich zu versuchen, den Sinn des natürlichen, unbestreitbaren Instinktes zu begreifen, glaubt der Mensch schlankweg an irgendein äusseres Dogma; er wähnt, der Trieb seiner Seele sei mit dem Dogma identisch. Und so missversteht er sich selbst. Um zu sich selbst zu gelangen, ruft er die Vermittlung der Priester an; anstatt seiner Seele zu lauschen, stöbert er in Archiven. Und immer mehr verliert er die Unmittelbarkeit, die Wahrhaftigkeit sich selbst gegenüber. — Aber wie gering ist die Zahl der Menschen, die überhaupt fähig sind, unmittelbar

zu empfinden! Die meisten sind von überkommenen Vorstellungen, von konventionellen Begriffen dermassen beherrscht, dass jeder Eindruck von vornherein mit Erinnerungen verwirkt auftritt, mit fremdartigem Material verwoben erscheint. Das gilt schon in bezug auf die äussere Erfahrung. Wie viele unter uns schauen reinen Blicks in die Natur hinaus? Die Mehrzahl sieht nicht das, was da ist, sondern was sie nach überkommenen Begriffen zu sehen erwartet. Deshalb wird den Malern, deren Auge scharf und rein ist, vom Publikum solange „Unnatürlichkeit" vorgeworfen, bis ihre Anschauungsart zur Konvention geworden ist. Wie soll man sich unter solchen Umständen darüber wundern, dass kaum einer den wahren Sinn des so schwer zu fassenden Innenlebens bemerkt? Der Mensch glaubt, persönlich fortdauern zu wollen: darin täuscht er sich aber. Natürlich täuscht er sich nicht darüber, wie sein Gemüt auf gewisse, einmal zugestandene Vorstellungen reagiert. Wer an die Auferstehung des Fleisches glaubt, hofft unbedingt auf persönliche Unsterblichkeit. Aber er irrt sich, wenn er das ursprüngliche Gefühl mit dem Dogma identifiziert; durch diese verhängnisvolle Assoziation fälscht er seine Seele; er setzt eine allzumenschliche Fiktion an die Stelle der erhabenen Naturwahrheit. Diese Sachlage macht verständlich, dass so viele helle Köpfe im Unsterblichkeitsgedanken überhaupt ein unbegründetes Phantasma, ein steriles Produkt menschlicher Eitelkeit haben erblicken wollen. Sie waren durchaus nicht so oberflächlich, wie es den Anschein hat. Sehen wir nur zu, wie undeutlich schon allein der Ewigkeitsbegriff ist. Der Mensch will die Ewigkeit; inwiefern aber? Ersehnt er ein ewig beharrendes Sein? Viele dürften diese Frage bejahen. Und doch: wo des Lebens Wesen Bewegung ist, kann ewiger Stillstand nicht wünschenswert erscheinen. Zu denken ist er jedenfalls nicht; wir können uns ein Leben, das nicht Wandel wäre, gar nicht vorstellen. Könnten

wir's aber, das Bild wäre entsetzlich: ein ewiges Einerlei bedeutete auch im Himmel Höllenpein. Wünschen wir die Ewigkeit im Sinne von Zeitlosigkeit, so verzichten wir damit auf unsere Person, auf das Leben überhaupt: denn die Zeit ist das Schema des Lebens. Die einzig fassliche Ewigkeit läge in der Gegenwart, im unendlichen Augenblicke beschlossen; diese aber findet sich auf Erden. Es ist die intensive (nicht extensive) Ewigkeit. Wenn zwei Menschen sich in heisser Liebe begegnen, so scheint ihnen, sie hätten sich von je gekannt. Nun wollen sie ewig zusammen sein. Doch bedeutet dieses Sein kein Bleiben, dieses „ewig" kein „immer": die Zeit vernichtet die Ewigkeit. Deshalb beschliesst so manches glühende Liebespaar den seligsten Augenblick mit dem Tod, um die Ewigkeit nicht preiszugeben. Versteht der Mensch unter ihr ein perpetuelles Werden, ein Werden ohne Endziel? Das wäre die rationellste Vorstellung. Und doch: er will dem Entstehen und Vergehen — jeder Augenblick umschliesst ein solches — ja gerade entrinnen; er will der Zeit entfliehen; das Samsâra war ihm stets die schrecklichste aller Vorstellungen. Worin besteht also die Ewigkeit, die der Mensch ersehnt? Wer zu denken weiss, dem fehlt die Antwort; nur der Gedankenlose glaubt sich über diese Frage klar zu sein. Hinge die Wahrhaftigkeit des Ewigkeitsbewusstseins von unseren Begriffen und Vorstellungen ab, der Unsterblichkeitsgedanke wäre durch diese kurze Ueberlegung schon gerichtet.

Ich sagte: der Mensch täusche sich, wenn er glaube, persönlich fortdauern zu wollen. Das heisst, er setzt eine menschliche Fiktion an Stelle der natürlichen Wahrheit. Es ist ja möglich, dass die individuelle Seele den Tod überlebt; jedenfalls bietet der sehnlichste Wunsch danach keine Gewähr dafür. Von der Sehnsucht auf die Notwendigkeit ihrer Erfüllung zu schliessen, ist nur in empirischen Zusammenhängen möglich; in transzendenten nicht. Reimarus schrieb seinerzeit

(Von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion): „Kann man sich wohl vorstellen, dass den Lebendigen ein Hunger nach einer gewissen Speise natürlich sei, und dass doch diese Speise nicht in der Welt wäre, womit der Hunger könne ersättigt und das Leben erhalten werden? Kann man sich einbilden, dass Vögel von Natur einen Drang bekommen haben, gegen den Winter sich einmütig zu versammeln und über alle Wolken in ein entferntes Land zu ziehen, und dass doch in der Gegend kein Land sei, wo sie ihr Leben fortsetzen und unterhalten könnten? Kann man sich denken, dass Wasserinsekten gegen das Ende ihres dermaligen Zustandes ein Verlangen nach der Luft haben sollten und sich aus dem Wasser herausbegäben, wenn sie nicht nach ihrer Verwandlung in diesem Elemente aufs neue leben würden? Nein, die Stimme der Natur trügt nicht, sie ist ein Ruf und Wink des Schöpfers zu jeder bestimmten Art des Lebens; sie ist ein Ausdruck und zugleich das Mittel der göttlichen Absichten. Wie könnte er denn seine vernünftigen Geschöpfe durch ihre Natur zu einer Vorstellung eines längeren und besseren Lebens und zu einem Verlangen nach demselben rege gemacht haben, wenn es nicht eben dasjenige wäre, wozu er uns beschieden hat?!“ — Gewiss, die Stimme der Natur trügt nicht; nur weist sie niemals aufs Uebernatürliche. Wenn ich hungrig bin, beweist das allerdings, dass ich essen muss, nicht aber, welcher Speise ich bedarf, und noch weniger, dass eine solche auch tatsächlich vorhanden ist. Ich mag mich am Nordpol noch so gebieterisch nach frischen Erdbeeren sehnen, kein Engel wird sie mir bringen. Das natürlich Begründete ist der Wunsch als solcher; die Vorstellung, die ich mit ihm verknüpfte, mag wahnsinnig sein; das Denken irrt nur zu oft vom richtigen Wege ab. Zum Naturgrunde des Unsterblichkeitsgedankens reichen unsere sehnlichsten Wünsche ebensowenig hinab, wie die Dogmen und mythischen Vorstellungen.

— Die Larve, die dem Zeitpunkte naht, da sie das Wasser verlassen soll, um als Mücke frei umherzuschweben, fühlt gewiss, dass etwas Bedeutendes ihr bevorsteht; doch ist es überaus unwahrscheinlich, dass sie über ihre Zukunft deutliche Begriffe besitzt. Sie mag, falls sie denken kann und der problematische Naturtrieb sie beunruhigt, leicht die abenteuerlichsten Mythen ersinnen, um ihr Tun und Trachten zu erklären; und ist sie von starkem Glauben, so wird sie mit heiliger Ueberzeugung an ihren Fiktionen hängen, und mit der Zuversicht des Märtyrers die Metamorphose über sich ergehen lassen. Das hindert den Naturprozess aber nicht, gelassen seinen Lauf zu nehmen. Reichte das Gedächtnis der Imago bis zur Larve zurück, es dürfte nur zu viele enttäuschte Mücken geben. — Ein kritisches Insekt würde anders verfahren: anstatt über die Möglichkeiten, die der innere Drang zu gebären scheint, zu spekulieren, würde es das Faktische aufs Genaueste beobachten; es würde suchen, sich über den Sinn seines Sehnens exakte Begriffe zu bilden, und dann wahrscheinlich, wenn es die innere Erfahrung noch mit der äusseren vergleicht, sehr bald zur richtigen Einsicht gelangen. Auf die letztere Weise sind wir vorgegangen. Wir konstatierten die Tatsache des Ewigkeitsbewusstseins. Wir analysierten es aufs Sorgfältigste. Wir suchten den Naturgrund aller Unsterblichkeitswünsche und -vorstellungen zu begreifen. Und da erwies sich, dass das Bewusstsein eines beharrenden Seins im Wechsel der Phänomene, welche die tiefste Grundlage aller nur möglichen Eschatologien bildet, auf ein Unpersönliches geht. Das ist ein Faktum, keine Theorie. Diese Einsicht schliesst nun die Naturnotwendigkeit einer persönlichen Fortdauer ein für alle Male aus: denn wenn die letzte Bewusstseinstatsache, auf der alles Wünschen und Vorstellen fusst, nichts Persönliches betrifft, dann ist es offenbar ein Missverständnis, wenn wir den Wunsch nach persönlicher Un-

sterblichkeit durch sie begründen oder in ihr die Gewähr für die Erfüllung unserer Sehnsucht erblicken wollen. Es ist eine fehlerhafte Interpretation. Glauben wir aber, die Gewissheit, als Personen unsterblich zu sein, bedeute eine letzte psychische Tatsache, so verwechseln wir, wie gesagt, die natürliche Wahrheit mit einer willkürlichen Erdichtung. Wir verfahren dann genau so, wie unsere fiktive Larve, die sich die Metamorphose nach dem Massstabe ihrer Phantasie zu deuten beliebt. Die Unsterblichkeit ist keine Tatsache, die es zu interpretieren, auch keine Notwendigkeit, die es zu demonstrieren, sondern ein Problem, das es zu ergründen gilt. Und da kann nur besonnenste Kritik uns vorwärts bringen.

4.

Die Grenzen, die das Ich verneint, betreffen nicht nur die Zeit, sondern auch den Raum; sie betreffen die Person überhaupt. Wenn ich fühle und erfahre, dass ich ewig bin, meine ich in Wahrheit gar nicht mich im empirischen Sinne, sondern das überpersönliche Prinzip, das mein phänomenales Dasein regiert; ich meine nicht meine Grenzen, sondern meine grenzenlos fortwirkende Entelechie.

Reflektieren wir rein logisch über die Begriffe von Ewigkeit und Individualität, so gelangen wir unabwendbar zum Ergebnisse, dass sie sich gegenseitig ausschliessen. Die Individualität setzt Grenzen voraus; die Ewigkeit verneint sie. Das Individuum ist wesentlich endlich. Ein unendliches Individuum wäre die Totalität; und die Allheit mit der Einzelheit zu verwechseln, hiesse zwei Denkkategorien identifizieren, welche der diskursive Verstand scharf zu scheiden genötigt ist. Die Einzelheit, das Atom, ist der letzte Quotient der Analyse; die Totalität die höchstmögliche

Synthese. Verdichten wir die Allheit zum Atom, — möglich ist das gewiss; doch entbehrt dann der Begriff der Einzelheit jedes Sinnes. Erheben wir das Atom aber zur Allheit, so verwandeln wir damit sein Wesen. Ein räumlich unbegrenztes Atom wäre die ganze Welt; ein unendliches Individuum, sofern sich ein solcher Begriff überhaupt bilden lässt, allenfalls die Art oder die Gesamtheit des Lebens; und eine ewige Person ist nur als Gottheit denkbar. In jedem Falle führt die Steigerung des Individualitätsbegriffes über sein Bereich hinaus. Aus dem Empirischen wird ein Transzendentes, aus dem Faktum eine Idee. Daher ist begreiflich, dass der Begriff eines ewigen Lebens, wie ich vorhin schon zeigte, eigentlich nicht gedacht werden kann.

Der Individualitätsbegriff hat nämlich nur unter Voraussetzung der Zeit und des Raumes einen Sinn. Er ist an Grenzen gebunden, und Begrenztheit gibt es nur im Bereiche der Erscheinung. Deshalb ist es ganz unmöglich, ihn in die Ideenwelt oder ins Gebiet transzendenter Spekulationen hinüberzunehmen, ohne dass diese Steigerung zu widerspruchsvollen Vorstellungen, zu widersinnigen Begriffen führte. Theoretisch scheint es z. B. denkbar, dass ein räumlich begrenztes Individuum in der Zeit grenzenlos dauerte. Gehen wir indess dieser Vorstellung auf den Grund, so finden wir, dass wir zu ihrer Definition den ursprünglichen Individualitätsbegriff aufgeben müssen: da die Dauer des Lebens im Wandel besteht, müsste unendliche Dauer mit grenzenlosem Wandel verknüpft sein; und ein solcher würde die Identität aufheben. Somit ist eine unbegrenzte individuelle Dauer gar nicht auszudenken. Wer sich nicht beim *Credo quia absurdum* bescheiden will, muss allen derartigen Theorien den Rücken kehren. Solange die Person den Ausgangspunkt und das Endziel des Unsterblichkeitsstrebens bedeutet, erscheint jede Hoffnung auf Verständnis ausgeschlossen. Und wenn die Person wirklich die letztmögliche Prämisse dar-

stellte, so wären jene Skeptiker zweifellos im Rechte, die im Unsterblichkeitsgedanken ein steriles Hirngespinst erblicken. Aber die Person ist eben nicht die oberste Synthese des Selbstbewusstseins. Sie ist es tatsächlich nicht. Und mit dieser Erkenntnis ist der Sinn des Unsterblichkeitsgedankens gerettet.

Wir erkannten, dass das Ewigkeitsbewusstsein nicht die Grenzen des Menschen betrifft, sondern seine grenzenlos fortwirkende Entelechie. Ich bin m e h r als meine Grenzen, mehr als meine Person. Meine Person reicht bis zum Grunde der Seele nicht hinab. Mit dieser Erkenntnis ist das Problem auf eine völlig neue Basis gestellt: der Unsterblichkeitsinstinkt besagt in Wahrheit nicht, dass dieses irdische Dasein, sondern dass das I n d i v i d u u m das letzte nicht ist. Denn Person und Individuum sind aus subjektivem Blickpunkte ein und dasselbe. So bedeutet denn der transzendente Empirismus des Glaubens an persönliche Fortdauer keine ursprüngliche Vorstellung; er ist aus dem Missverständnis des tiefsten Seelenahnens hervorgegangen. Dieses ursprüngliche Ahnen, von dem ein jeder zeugen kann, negiert die Grenzen der Individualität; und nur das Individuum ist vergänglich, das Leben kennt kein Sterben. Nun aber eröffnen sich uns ungeahnte Perspektiven. Die Kritik des Unsterblichkeitsgedankens entführt uns nicht in das Traumland menschlicher Fiktionen; sie versetzt uns nicht aus der Natur in eine transzendente, übersinnliche Welt: sie weist uns vielmehr den Weg in die innersten Tiefen des Lebens. Es hält ja leicht genug, über die Nichtigkeit des Einzelnen volltönende Phrasen zu machen, auf die Natur hinzuweisen, die verschwenderisch Millionen von Keimen der Vernichtung preisgibt, an das Pathos der Zeiten zu erinnern, in denen tausende für eine Idee willig in den Tod gingen. Es ist wahrhaftig nicht schwer, aus der Erfahrung zu beweisen, dass es aufs Individuum nicht ankommt, und darauf den Mythos

zu gründen, der Natur liege bloss an der Erhaltung der Art. Aber was ist mit solchen Feststellungen für das Verständnis gewonnen? Nichts; das Problem bleibt so dunkel als zuvor. Die vermeintlichen Erklärungen sind blosse Umschreibungen; ihre Voraussetzungen Dogmen, unerwiesene Behauptungen, im günstigsten Falle wahrscheinlich. Und eine Philosophie, die sich mit Wahrscheinlichkeiten abgibt, ist wissenschaftlich wertlos. Wie wenig es nachweislich auf den einzelnen ankommen mag: durch die ausführlichste Induktion wird die Tatsache nicht aus der Welt geschafft, dass das einzig konkret Gegebene dennoch das Individuum ist. Gesellschaft, Staat, Volk, Menschheit, Art und Leben — das alles sind Begriffe und Ideen; Ideen aber besitzen keine empirische Realität. Und wenn nun die Idee über die Erfahrung siegt, das anscheinend Abstrakte das Konkrete zwingt, so liegt gerade darin das Problem — ein Problem beunruhigendster Art. Wer wollte sich bei seiner blossen Feststellung bescheiden? Bedeutete die Person wirklich das Letzte, es wäre schlechterdings nicht einzusehen, wie der Mensch überhaupt darauf verfallen kann, über sich hinaus zu streben, sein einziges Leben einer Idee zum Opfer zu bringen. Denn aus sich selbst kann keiner heraus.

Jetzt wissen wir, dass die Person auch im einzelnen Menschen nicht die letztmögliche Synthese bedeutet. Folglich ist die Prämisse, die allen bisherigen Theorien zugrunde lag, falsch. Das beharrende Ich, auf welches das Ewigkeitsbewusstsein des Menschen wie sein Selbsterhaltungstrieb gehen, fällt mit der Person nicht zusammen; diese wandelt sich, jenes beharrt. Das Ich ist eine Idee. Und nun erscheint das Verhältnis von Individuum und Menschheit, von zeitlicher Dauer und Ewigkeit in völlig neuer Gestalt: wenn der Mensch auch ausschliesslich für sich lebt, lebt er dennoch einem Prinzipe, das mehr ist, als seine begrenzte Person. Sein Unsterblichkeitsbedürfnis bezieht sich auf etwas, das mehr

ist, als sein ephemeres Ich. Lebe ich für mich, so lebe ich einer überpersönlichen Kraft, der mein Bewusstsein nur dient. So scheint denn die Kluft zwischen dem hehren Walten der Natur, die freudig über Leichen fortschreitet, und dem mesquinen Treiben der Menschen, die ängstlich ihr Leben zu erhalten streben, nicht unüberbrückbar zu sein: auch der Einzelne verfährt in seiner Sphäre nicht anders, als die Allmutter es im Grossen tut; auch er missachtet die Person zugunsten einer Idee. Jedes Individuum, wie beschränkt es immer sein mag, wirkt notwendig als Glied eines höheren Zusammenhanges. Sich selbst, im strikt-konkreten Verstande, zu leben, ist gar nicht möglich.

Fünftes Kapitel.

Das Bewusstsein.

Unsere letzten Betrachtungen dürften, wie zwingend logisch sie vielleicht waren, dennoch nicht allzuviele im innersten Herzen überzeugt haben. Sätze wie die, dass wir mit unserer Person dem Wesen nach nicht identisch sind, dass wir uns täuschen, wenn wir persönlich fortdauern zu wollen glauben, dass auch der beschränkteste Egoist nicht sich selbst, sondern einer Idee lebt, klingen trotz aller Begründung hoffnungslos paradox. Wenn ich es nicht bin, um den es sich bei der Unsterblichkeit handelt, was soll mir die Ewigkeit? wird mancher mir einwerfen; *après moi le déluge.* Und wenn ich einer Idee lebe, ists doch um meinetwillen, weil sie meine Ueberzeugung ist. Es ist gar zu schwer im eigensten Ich ein Unpersönliches zu erkennen. Zur Einsicht kann freilich keiner überredet werden; wer, objektiv betrachtet, noch so überzeugend argumentiert, braucht seine Leser trotzdem nicht zu überzeugen; gegen geglaubte Voraussetzungen hilft kein Verstandesbeweis. Doch ist unser letzter Trumpf noch nicht ausgespielt. Mit dem zwingendsten Argumente habe ich bisher zurückgehalten: es betrifft das Bewusstsein.

Unter Leben versteht der Mensch in der Regel nur das bewusste Leben. An diesem allein liegt ihm, nur auf dieses bezieht sich sein Unsterblichkeitsbedürfnis. Denn Bewusstsein und Person scheinen Wechselbegriffe; eine unbewusste Person wäre keine mehr. Kein Mensch hofft auf persönliche Fortdauer, der nicht voraussetzte, dass er sie auch spüren wird; niemand hängt geizig an seiner irdischen Exi-

stenz, der nicht ihren bewussten Genuss im Sinne hätte. Wovon wir nicht wissen, berührt uns nicht. Wir postulieren nicht unsere durchgehende Identität überhaupt, sondern eine bewusste Identität; sonst hätten wir ja nichts von ihr. Wie aber, wenn das Bewusstsein kein wesentliches wäre? Wenn es sich herausstellte, dass der Selbsterhaltungstrieb nicht auf das Bewusstsein geht? — Dann wäre der Schluss unvermeidlich, dass die skizzierten Gedankengänge, die sich samt und sonders auf das bewusste Leben beziehen, die von dieser Voraussetzung aus unsere kritischen Erkenntnisse zu bekämpfen suchen, einer Selbsttäuschung entspringen. Ist das Bewusstsein kein notwendiges Attribut des Lebens, bedeutet auch innerhalb der individuellen Existenz das Wissen um sie kein wesentliches, dann ist die Prämisse, dass die bewusste Person die letztmögliche Synthese verkörpert, offenbar falsch. Das Argument wäre entscheidend. Und ist die bewusste Person das Letzte nicht, dann ist den Thesen des vorigen Kapitels der letzte Schein von Paradoxie genommen. Sie wären auch aus subjektivem Blickpunkte unwiderleglich.

Der Nachweis nun, dass das Bewusstsein nicht das Wesentliche am Leben bedeutet, ist so leicht, dass es mir beinahe schwer fällt, ihn ernstlich in Angriff zu nehmen. Um so mehr, als ich ihn an anderer Stelle und in anderem Zusammenhang schon erbracht zu haben glaube. In meinem *Gefüge der Welt* (namentlich S. 271—304) habe ich gezeigt, dass das Ich mit dem Bewusstsein nicht zusammenfällt, dass eine Gleichung zwischen beiden nur auf Kosten der Wahrheit aufzustellen ist. Das Bewusstsein ist wesentlich unstetig; die Ichfunktion wirkt stetig fort. Durch den Zustandswechsel, ja durch das Schwinden des Bewusstseins wird das Ich überhaupt nicht berührt. Ob der Mensch schlummert oder wacht, ob er von sich weiss oder von dauernder Ohnmacht umfangen ist, ob die Erinnerung das Vergangene lückenlos umspannt oder durch lange Perioden

unbewusster Existenz unterbrochen ist: das Leben dauert fort. Und dessen Gesetz ist eben das Ich. Ich mag mich nicht wiederholen; man lese den betreffenden Abschnitt nach.[1]) — Ist es unter solchen Umständen richtig oder auch nur möglich, des Lebens Wesen im Bewusstsein zu erblicken? Wird durch diese Voraussetzung der Tatbestand nicht offenbar gefälscht? — Was sein kann oder auch nicht, ohne dass der Tatbestand sich darum wesentlich änderte, kann unmöglich das Wesen bedeuten. Schwindet das Leben, so ist damit alle Bewusstseinsmöglichkeit aufgehoben. Das Umgekehrte gilt aber nicht; schon aus diesem Grunde bezieht sich der Selbsterhaltungstrieb seinem tiefsten Sinne nach ganz gewiss nicht auf das Wissen um das Leben. Hinge der Mensch ursprünglich und wesentlich an seiner bewussten Existenz, er müsste den Schlaf kaum weniger fürchten, als den Tod. Seine erfahrungsmässige Notwendigkeit, die Gewissheit, nach kurzer Frist zu erwachen — sogar die Wahrscheinlichkeit einer gestärkten Wiedergeburt könnte die Negation des Daseins, die im Schlafe unter der genannten Voraussetzung beschlossen läge, nicht aufheben. Schon allein der Zeitverlust erschiene in Anbetracht der Kürze des Lebens unerhört und unverhältnismässig, durch keinerlei Ueberlegung zu rechtfertigen. Wenn der Mensch achtzig Jahre

[1]) Vielleicht die beste Darstellung der hierher gehörigen Tatsachen enthält das zehnte Kapitel des ersten Bandes von William James' *Principles of Psychology (The consciousness of Self)*. James' scharfsinnige Auseinandersetzungen sollten meines Erachtens jeden denkenden Leser zu meiner Theorie des Verhältnisses von Bewusstsein und Ich bekehren, da diese allein der Totalität des Tatbestandes gerecht zu werden vermag. James selber hat freilich auf die gleichen Facta hin geschlossen, es gäbe überhaupt kein Ich; er erkennt nur dem Gedankenatom *(thought)* und dem *stream of thought* Existenz zu. Das liegt aber an seiner Unfähigkeit, eine andere als die analytische Fragestellung zu begreifen. In Wahrheit schlagen seine allgemeinen Folgerungen den so meisterhaft beobachteten und dargestellten Tatsachen unbarmherzig ins Gesicht.

lebt, verschläft er davon, knapp gerechnet, volle dreissig. Dreissig Jahre einer unbewussten Existenz — wie widersinnig! Und doch leidet kaum einer unter diesem Gedanken, im Gegenteil: nicht wenige erblicken im Schlafe die bestverbrachte Zeit. Wie wäre dies möglich, wenn es uns ursprünglich ums bewusste Leben zu tun wäre! Weiter fällt die Geburt des eigentlichen Bewusstseins — ich meine der Bewusstseinsart, auf die sich der philosophische Begriff bezieht — mit der Geburt des Menschen gar nicht zusammen. Gewiss fühlt sich der Säugling in irgendeiner Form; aber er weiss nicht von seiner Existenz.[1]) Dieses Wissen setzt einen Differenziationsgrad des Gehirns voraus, der beim Menschen relativ spät eintritt und von den meisten Tieren, deren Leben im übrigen den gleichen Sinn hat, wie das unserige, wohl niemals erreicht wird. Lebt der Säugling darum weniger, als der erwachsene Mensch? Leben die Organismen etwa nicht, die, wie alle Pflanzen und weitaus die meisten Tiere, kein dem menschlichen vergleichbares Bewusstsein besitzen, die vielleicht nicht einmal empfinden, dass sie sind, deren lichteste Existenzform dem Zustande des traumlos Schlafenden gleicht? — Mit der Theorie, die im Bewusstsein des Lebens Wesen erblickt, ist es ähnlich bestellt, wie mit nur allzuvielen der Weltanschauungen, die den Menschengeist jahrhundertelang beherrscht haben:

---

[1]) Wie wesentlich das Bewusstsein des Säuglings von dem des Erwachsenen differiert, zeigt sich besonders deutlich bei Geisteskrankheiten: da die Gehirnteile, an welche das eigentliche Geistesleben gebunden ist, bei jenem noch kaum differenziert sind, äussern sich die psychischen Störungen unmittelbar in Muskelbewegungen; der Wahnsinn des Säuglings ist sozusagen physischer Natur. *„Si nous descendons au plus bas degré de la vie humaine, au baby,"* schreibt Th. Ribot *(Essai sur l'imagination créatrice,* 2. éd., Paris 1905 p. 84), *„nous voyons que la folie est presque tout entière dans l'activité d'un groupe musculaire agissant sur les choses extérieures. Le baby fou mord, frappe du pied, et ces symptomes sont la mesure extérieure de la folie."*

sie übersieht die Hauptsache. Zeitweilig hiess es: der Sinn des Daseins liege im Denken. Und die Verfechter dieser Meinung merkten nicht, dass sie durch die schlichte Tatsache, dass es für die weitaus meisten Menschen überhaupt keine Erkenntnisprobleme gibt, schon ad absurdum geführt ist. Welchen Wert kann eine theoretische Lebensansicht haben, die beinahe die Totalität des Lebens ausschliesst? Ist der denn kein Mensch, dessen Gesichtskreis über sein leibliches Dasein nicht hinausreicht? — Zu praktischen Zwecken ist es gewiss ratsam, möglichst exklusiv zu sein; die soziale Moral darf nur das Zweckmässigste, das Höchste gelten lassen; verfährt sie anders, ist sie zum mindesten überflüssig. Desgleichen ist der Philosoph, der seinen Beruf nicht im Begreifen des Vorhandenen, sondern, gleich Nietzsche, im selbstherrlichen Erschaffen von Werten erblickt, durchaus berechtigt, seine Ideale unabhängig, ja im Gegensatze zur Tatsächlichkeit der Welt zu gestalten. Anders liegen die Dinge für den, dem es ausschliesslich ums Erkennen zu tun ist. Dieser hat sich vorurteils- und absichtslos ans Gegebene zu halten. Er darf überhaupt keine Werte voraussetzen. Er darf keine Grenzen stecken, von denen die Natur nichts weiss. Sobald es sich erweist, dass seine Voraussetzungen der Totalität des Daseins nicht gerecht werden, muss er sie demütig fallen lassen: denn wer die Natur begreifen will, muss unter den gleichen Voraussetzungen zu denken trachten, aus welchen heraus sie schafft. Sonst begreift er sie eben nicht. Aber die Philosophen sind meistens unbesonnener zu Werke gegangen. Willkürlich wurde der Mensch einst als „das vernünftige Wesen" definiert. Aus diesem Begriffe folgte dann, logisch genug, die Nichtigkeit aller nicht-vernünftigen Lebensäusserungen. Und — da diese bei der Mehrzahl sicherlich überwiegen — mit gleicher Unwiderleglichkeit die Sinnlosigkeit der meisten Existenzen überhaupt. Nun war die Verlegenheit gross:

welcher Art konnte angesichts der Tatsache, dass die der Definition entsprechenden Menschen zu den seltensten Ausnahmen gehören, der Sinn des Daseins sein? Durch die mannigfaltigsten Theorien suchte man sich zu helfen; zuletzt durch die des Fortschritts. Aber der Fortschritt der Menschheit nützt den Individuen nichts; sie erscheinen als blosse Etappen. Die Entwicklungstheorie nimmt ihnen jeden Eigenwert; sie sind keine Zwecke, sondern blosse Mittel. Und doch hatte dieselbe Anthropologie, die den Begriff des vernünftigen Wesens erfand, zugleich mit feierlicher Gebärde verkündet, jede einzelne Seele verkörpere einen letzten, höchsten Zweck. So erschien das Dasein immer widersinniger. Gleichwohl verfiel kaum einer darauf, dass die Prämissen falsch sein könnten, dass der ganze Widersinn vielleicht nur ihnen zuzuschreiben wäre. Die Philosophie hat es bisher kaum besser getrieben, als die Theologie: auch sie hat der Totalität des Daseins nie gerecht zu werden gewusst. Auch sie vergewaltigt die Natur durch willkürlich vorausgesetzte Werte; auch sie besitzt (wenn auch diskrete) Aequivalente für Himmel und Hölle. Liegt der Sinn der Welt in der Liebe, dann sind die Lieblosen kosmisch heimatlos. Ist's der Glaube, so kommen die Zweifler in die Hölle. Beruht der Weltzweck auf der Erkenntnis, so ist den Dummen jeder Sinn genommen; erschöpft er sich im Genie, erscheint der Philister gerichtet. Ist der Menschheitsfortschritt das Ziel des Weltprozesses, dann sind die Einzelexistenzen wertlos; und ist der Sinn des Lebens Leiden, so ist damit die ganze Welt verurteilt. Ists denn so schwierig einzusehen, dass der Sinn des Lebens nur in ihm selbst liegen kann? Und dass deshalb keiner Existenzform ein absoluter Vorzug innewohnt? Das Genie wie der Idiot, der Heilige wie die Bestie: sie alle sind berechtigte Naturzwecke. — Genau in der gleichen Richtung liegt der Fehler der Theorie, die im Bewusstsein des Lebens Wesen erblickt:

sie schliesst einen Hauptteil aus. Zunächst wahrscheinlich die gesamte Pflanzen- und vielleicht die Mehrheit der Tierwelt. Dann aber auch kaum weniger als die Hälfte der menschlichen Existenz. Ist es denn nicht lächerlich, über das Absurdum den Kopf zu schütteln, dass die Natur ihren offenbaren Zweck — das bewusste Leben — so mangel- und lückenhaft verwirklicht, anstatt zu begreifen, dass, wenn die Natur widersinnig erscheint, die Schuld daran wohl an unseren Prämissen liegen wird? Es ist dies ein trauriges Thema, das man am besten schweigend übergeht, da es sonst leicht zu einer bitteren Satire auf die gesamte Geistesgeschichte führen könnte. — Das Bewusstsein mit seinen Kategorien ist tatsächlich nur eines der vielen Mittel, welche das Leben zu seiner Erhaltung verwendet. Zum Wesen gehört es nicht.[1]) Wo die Fortpflanzung notwendig geschieht, weil die Geschlechter nicht getrennt oder im gleichen Individuum vereinigt sind, fehlt gewiss die Liebessehnsucht. Sind die Geschlechter räumlich geschieden, führt bewusster Trieb die Paare zur Vereinigung. Verschiedene Mittel zum gleichen Zwecke. Unter einfachen Verhältnissen genügen automatische Reflexe zur Behauptung des Lebens; die Seerose braucht keine Pläne zu machen. Der Mensch könnte, bei der ungeheuren Komplikation seiner inneren und äusseren Existenzbedingungen, ohne Reflexion nicht dauern. Doch auch bei ihm wirkt das Bewusstsein nur dort mit, wo die automatische Regulierung versagt.[2]) Alle subalternen

[1]) Von allen mir bekannten Philosophen ist Nietzsche der einzige, der diese Ansicht konsequent vertreten hat. Man vergleiche seine nachgelassenen Schriften, besonders die unter dem Titel *Der Wille zur Macht* veröffentlichten. Mir sind die betreffenden Stellen übrigens, wie ich hier ausdrücklich betonen möchte, erst nach der Niederschrift dieses Kapitels zum ersten Male zu Gesicht gekommen. Die Uebereinstimmung ist um so erfreulicher.

[2]) Wie gross die Sphäre des psychischen Automatismus ist, und wie bedeutend die Erscheinungen sein können, die ohne bewusste

Reaktionen gehen unbewusst von statten, und die höchsten gipfeln wiederum in der Möglichkeit, ohne bewusste Direktive dennoch zweckmässig abzulaufen. Der vollendete Fechter weiss nicht mehr, wie er ficht; der Meister des Klaviers beherrscht es auch im Schlaf; und der geniale Staatsmann reagiert mit der augenblicklichen, unfehlbaren Präzision des Automaten auf die schwierigsten Konstellationen. Beinahe könnte man sagen, das Bewusstsein bedeute ein *faute de mieux;* einen Umweg, um Zeit zu gewinnen. Der Instinkt arbeitet schneller, als die Reflexion. Ein idealer Geist müsste augenblicklich für jeden Reiz die einzig-mögliche Reaktion bereit haben; allzuschnelle Prozesse entgehen dem trägen Bewusstsein; und so führte die höchste Entwicklung zum Automatismus der Seerose wieder zurück.

Der Sinn des Lebens liegt eben in ihm selbst, nicht in seinen Mitteln und Faktoren. Der Sinn des Gehens liegt im Gehen, nicht im Charakter der Füsse. Ob zwei Beine oder tausend, ob Hufe oder Schwimmlappen: es sind verschiedene Instrumente zum gleichen Zweck. So ist's auch mit den geistigen Funktionen. Liebe, Erkenntnis, Bewusstsein — sie alle sind bloss Lebens m i t t e l. Deswegen muss der, welcher im Faktor das Wesen erblickt, notwendig bei absurden Vorstellungen stranden. Wird man mir mit dem altehrwürdigen akademischen Einwande begegnen, von einem Sein ohne Bewusstsein könnten wir nichts erfahren, vom Bewusstsein liesse sich daher nicht abstrahieren und was der Selbstverständlichkeiten mehr sind? — Diese Ueberlegungen sind natürlich richtig, wie alle tautologischen Urteile; nur fördern sie die Erkenntnis nicht. Freilich könnten wir nicht erkennen, wenn der Geist nicht bewusst wäre; insofern bedeutet das Bewusstsein

Regulierung von statten gehen, darüber geben natürlich bloss Spezialwerke befriedigenden Aufschluss. Ich möchte von solchen besonders Pierre Janet, *L'automatisme psychologique,* 4. éd. Paris 1903, empfehlen.

zweifelsohne die letzte Instanz. Aber was beweist diese Wahrheit in bezug auf die Natur, das objektive Sein? — Gar nichts. Die *conditio sine qua non* aller Wissenschaft mag sehr wohl einem kosmischen Akzessorium entsprechen.

In dieser, wie in so vielen Hinsichten, haben andere Völker tiefer als wir gedacht. Sogar die Griechen der homerischen Zeit: der Mythos des Lethetrunks, der dem Toten die Erinnerung an das Erdenleben auslöscht, umhüllt in wenn auch vager Form die Erkenntnis, dass die Fortdauer des Lebens keine Kontinuität des Bewusstseins impliziert. Und die Inder, die der Seele vier Zustände (das Wachen, den Traumschlaf, den Tiefschlaf und das Gestorbensein) zuschrieben, haben im Bewusstsein niemals das Wesen erblickt. Immer nur ein hinfälliges Attribut. Zu sich selbst, zur endgültigen Vereinigung mit Brâhman gelange die Seele erst im Tode; und diese Vereinigung hebe alle „Zustände", darunter das Bewusstsein, auf. Aber auch im Tiefschlafe, wo es heisst, der Geist „sei von dem erkenntnisartigen Selbste umschlungen", sei das Atman mit dem Weltgeist eins. Das Wesen liege tiefer als alle Bewusstseinsmöglichkeiten. Desgleichen war es eine der vornehmsten Lehren Buddhas (wie übrigens auch der Sânkhya-Philosophie), dass man wie von keiner Körperlichkeit, so auch von keinem Empfinden, Erkennen oder Vorstellen sagen könne: das ist mein; das bin ich; das ist mein Selbst. Auch ihm lag das Ich jenseits der Bewusstseinszustände. Der abendländische Geist hat vor lauter Beobachtung der Aussenwelt, vor lauter objektiver Theorie, die Grundtatsachen des Innenlebens nur zu häufig übersehen. Daher kommt es, dass er den Sinn des Bewusstseins so wunderlich überschätzt, so kläglich missverstanden hat. Tatsächlich umfasst es nur einen geringen Bruchteil des Lebens, kennzeichnet gewisse seiner Etappen, leuchtet blitzartig in den kritischen Momenten des Daseinskampfes auf. Zum Wesen gehört es nicht. Wenn der Wille zum Leben nur das

Bewusstsein beträfe, dann wäre dieser Wille gänzlich unverständlich. Er wollte das Zufällige, das Unzulängliche . . . .

Wenden wir uns jetzt zu unserem Ausgangspunkte zurück. Wenn die bewusste Existenz nur einen Ausschnitt des Menschenlebens bezeichnet — und diese Tatsache ist unbestreitbar —, dann beruht der Nachdruck, der in der Bewertung des Diesseits wie in den Jenseitshoffnungen auf sie gelegt wird, offenbar auf einem Missverständnisse. Wir hoffen und urteilen auf Grund einer Illusion. Die Voraussetzung ist falsch. Der Wille zum Leben bezieht sich aufs Leben schlechthin, die Synthese oberhalb des Bewusstseins. Und wenn dem so ist: was lässt sich aus subjektiver Perspektive gegen die objektiv erwiesenen Sätze, dass wir mit unserer Person dem Wesen nach nicht identisch sind, dass auch der beschränkteste Egoist nicht sich selbst, sondern einer Idee lebt, weiter einwenden? Mit dem Bewusstsein fällt die Person. Das, von dem ich nicht weiss, ist nicht mein. Veränderte sich im Tiefschlafe meine Individualität, würde aus dem Menschen ein Tier, ich könnte es nicht spüren. Und doch hätte die Ichfunktion stetig fortgewirkt. Das, was wir subjektiv als unsere Person empfinden, ist unentrinnbar ans Bewusstsein gebunden. Eine unbewusste Person bedeutet keine erfahrbare Realität, sondern einen Begriff ohne Inhalt . . . . Freilich ist es nicht möglich, von diesen negativen Bestimmungen aus zum positiven Sinne des Lebens vorzudringen. Jede „Philosophie des Unbewussten" ist ein verfehltes Unternehmen, weil das „Unbewusste" als rein negatives Prädikat, unmöglich zum Subjekte, zur Substanz erhoben werden kann. Ausserdem negiert es bloss ein ganz spezielles Phänomen, und in der Negation eines Unwesentlichen das Wesen der Welt zu erblicken — dazu gehört sich eine Mentalität, die mir ebenso unfasslich scheint, wie die sechsfältige Aegypterseele. Lieber setze man gleich das Nichts als Wesen der Welt; denn das Nichts verneint

wenigstens die Totalität, kann daher allenfalls als Subjekt gedacht werden. — Aber unsere letzten Betrachtungen zielten auch gar nicht dahin, den positiven Sinn des Lebens zu erfassen; sie wollten bloss die letzten Hindernisse, die der gründlichen Einsicht im Wege stehen, hinwegräumen. Und das ist jetzt geschehen. Wenn das Bewusstsein nichts Wesentliches bedeutet, wenn es nicht, wie die meisten Philosophien gewähnt haben, den Urgrund alles Seins bezeichnet, sondern bloss ein mögliches Phänomen, das auftreten kann oder auch nicht, ohne dass der Charakter des Lebens darum ein anderer würde, — dann sind alle Argumente, die unter der entgegengesetzten Voraussetzung gegen unsere Auffassung vorgebracht werden können, hinfällig. Gegen den unpersönlich-ideellen Charakter des Ich, auf das der Selbsterhaltungstrieb sich bezieht, lässt sich aus subjektivem Gesichtswinkel nichts Stichhaltiges mehr einwenden.

Sechstes Kapitel.

Mensch und Menschheit.

1.

Eine ebenso wichtige als unerwartete Einsicht bescherten uns die letzten Kapitel: dass das Ich, auf das Selbsterhaltungstrieb wie Unsterblichkeitsbedürfnis sich beziehen, mit unserem konkreten Sein, mit unserer bewussten Person nicht zusammenfällt. Auch für den einzelnen Menschen, in seinem Wollen und Streben, bedeutet diese nicht die letztmögliche Synthese, ebensowenig wie für die Natur. Das Leben dauert auf Kosten des Lebendigen; es durchschreitet die Individuen. Und ebenso dauert der einzelne Mensch auf Kosten seiner Zustände, die er unaufhaltsam hinter sich begräbt. Das beharrende Selbst ist ein Unpersönliches, ein Ueberpersönliches; es wirkt fort, ungeachtet seines Bewusstwerdens, und ohne Bewusstsein keine Person. So spiegelt das Leben des Individuums den Prozess der Art; jedes endliche Dasein ist ein Gleichnis des Unendlichen.

Die gewonnenen Erkenntnisse beziehen sich auf den zeitlichen Verlauf des Lebens; und in der Tat kommt nur dieser für das Unsterblichkeitsproblem unmittelbar in Betracht. Aber die Einheit des Lebens äussert sich nicht nur in der Sukzession, sondern auch in der Simultaneität. Wie jeder Organismus einen Punkt einer endlosen, stetig verlaufenden Zeitreihe darstellt, ebenso hängt er allseitig von seinen Zeitgenossen im Raume ab. Das Leben ist in jeder Hinsicht, nach jeder Dimension hin eine Einheit. Deswegen dürfen wir uns auf die einseitig-zeitliche Betrachtung nicht beschränken; wir müssen das in der Sukzession erwiesene Verhältnis nun auch im Gleichzeitigen nachzuweisen trach-

ten. Ist es wahr, dass das tiefste Selbstbewusstsein ursprünglich einem Ueberpersönlichen gilt, dann muss sich das auch in dieser Sphäre konstatieren lassen. Und diese Sphäre ist keine andere als die des Sittlichen.

Als Max Stirner nach der Blütezeit der Fichte-Hegelschen Begriffsromantik das konkrete Ich dem absoluten gegenüber zu schützen unternahm (irgendwo schreibt er überaus artig: ich meine gar nicht d a s Ich, sondern nur m i c h) erweckte er zunächst kein stärkeres Echo, als dies zu ihrer Zeit den griechischen Sophisten gelang. Was Stirner vor 60 Jahren erstrebte, hatten schon jene bezweckt: den üppig wuchernden Abstraktionen einen sozusagen kategorischen Empirismus entgegenzusetzen. Aber die hellenische Welt hatte wenig Verständnis für individualistische Tendenzen, und nicht viel anders war es zu Stirners Lebzeiten bestellt. Doch der Zeitgeist wandelte sich; ein extremer Individualismus begann sich zu entfalten, der bald die Allüren des Immoralismus annahm; und so steht denn die heutige Epoche unter dem Zeichen der Stirnerschen Ideale.[1]) Dass der Immoralismus keine sehr tiefe Weltanschauung bezeichnet, liegt nun freilich auf der Hand. Wer das Bestehende, Anerkannte dogmatisch verneint, ist deshalb noch kein freier Geist. Die positiven Behauptungen des Immoralismus sind meistens seicht, wer ihn zu Ende dachte, versank stets in bodenlosem Nihilismus. Trotzdem ist an dieser Weltanschauung eines unsterblich: die intellektuelle Gebärde. Sie hat Dinge in Frage gestellt, die ehedem für selbstverständlich galten. Und damit war eine weltgeschichtliche Tat vollbracht.

[1]) Ich sage Stirner, nicht Nietzsche: denn wenn Nietzsche als Immoralist hingestellt wird, so ist das wohl ein Missverständnis. Zwar verneinte er die landläufige Moral, doch setzte er ihr eine andere entgegen, die noch um vieles rigoroser ist, als die, welche er bekämpfte. Er statuierte kategorische, objektive Werte. Der ethische Hauptzug unserer Zeit ist aber der, k e i n e objektiven Werte anzuerkennen.

Aller geistige Fortschritt beruht nämlich ausschliesslich darauf, dass die Kategorie des Selbstverständlichen an Umfang verliert. Der Dummkopf wundert sich über nichts, findet alles Faktische klar und einleuchtend; der Weise kommt aus dem Staunen gar nicht heraus. Kein Problem wird dadurch gelöst, dass seine problematische Natur verkannt wird; was nie in Frage gestellt ward, bleibt auf ewig dunkel. Nur der Zweifel führt zur Erkenntnis. Wer zweifelte vor Hume, dass das Transzendente erreichbar sei? Wer vor Kant, dass sich das Dasein Gottes beweisen lasse? — Die Atmosphäre der dumpfen Masse ist das Selbstverständliche, und die grossen Geister gleichen ausnahmslos gewaltigen Fragezeichen, die einsam ins Ungewisse hinausragen.

Selbstverständlich war der Menschheit bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts, dass es höhere und reale Synthesen oberhalb des Individuums gibt: die Familie, die Gesellschaft, den Staat, die Menschheit. Niemand — die spärlichen Ausnahmen kommen kulturhistorisch nicht in Betracht, da sie wirkungslos blieben — dachte daran, diese Voraussetzung anzufechten. Auch Kant nicht, der grosse Kritiker; über diese Prämisse dachte er gar nicht weiter nach. Daher war es wirklich ein bedeutendes Ereignis, als sich Männer fanden, die das bisherige Axiom resolut bestritten und behaupteten: es gäbe nichts ausser und über dem Einzelnen. Damit war die Ethik für immer aus ihrem dogmatischen Schlummer erweckt.

Man verstehe mich recht: die Bedeutung der Einzigkeitsmoral ist nicht positiven Charakters, sie liegt in dem negativen Umstande beschlossen, dass es ihr gelang, die Souveränität des Individuums gegenüber der Menschheit mit Erfolg zu behaupten. Früher hatte dieses These, so oft sie auch aufgestellt wurde, niemals ein dauerndes Echo hervorgerufen; sie hatte es nicht vermocht, in die Reihe

jener Ideen einzutreten, welche, ob anerkannt oder bekämpft, ein für allemale da sind und die Welt oft wirksamer beherrschen, als der Mammon oder das Schwert; vorher aber existiert eine Idee im kulturhistorischen Sinne nicht. Wer sich zu Kants Zeiten als Immoralist betätigte, wurde zwar praktisch insofern berücksichtigt, als man ihn unschädlich zu machen suchte, doch kam er für die Theorie nicht in Betracht. Jetzt, wo die altgewohnte Prämisse gestürzt zu werden drohte, veränderte sich plötzlich das Zeitbild. Das bis dahin als selbstverständlich Hingenommene und Geleistete wurde zum Problem. Wie kommen wir darauf, für Staat und Menschheit zu leben, da es in Wirklichkeit nur einzelne Menschen gibt? Wie gelangen wir dazu, unser einziges Leben einem Begriffe zu opfern? Es ist in der Tat sonderbar — um so sonderbarer, als die Erfahrung die Begriffe zu rechtfertigen scheint. Völker, denen die Pflicht über den Individualwillen geht, sind nachweislich die starken; aber was heisst „sollen", da es nur Einzelindividuen gibt, deren jedes nur wollen kann? Wir schätzen den, der sein Leben einer Sache opfert, instinktiv höher, als den Egoisten, aber warum? Schliesslich ist jeder sich selbst der Nächste. Bestreite ich letzteres, so statuiere ich damit ein Dogma, das der Menschheit seit je vortreffliche Dienste geleistet hat; doch wird meine Erkenntnis darum nicht tiefer. Eine Behauptung ist noch keine Erklärung. Und bei Axiomen beruhigt sich auf die Dauer kein denkender Mensch.

Die Immoralisten haben also ganz richtig geurteilt, indem sie die Paradoxie der klassischen Ethik hervorhoben. Diese ist alles eher denn aus sich selbst evident. Damit, dass sie den selbstverständlichen Charakter der sozialen Moral verneinten, haben sie sich ein unbestreitbares Verdienst erworben. Nur machten sie sich das Problem gar zu leicht; sie wähnten, mit der Negation sei es wirklich getan. Sobald sie des

problematischen Charakters des Pflichtbegriffes gewahr wurden, riefen sie: es gibt keine Pflicht! Sobald sie entdeckten, dass es in concreto nur Menschen, aber keine Menschheit gibt, verkündeten sie: es gibt keine Synthese oberhalb des Individuums! Und so setzten sie der alten Dogmatik eine neue entgegen, dem Gebot der Entsagung das Postulat des Sich-Auslebens, der Philistermoral die Moral der Anarchie, welche in letzter Instanz nur eine besondere Form des Philistertums bedeutet. Durch solche Behauptungen ist natürlich nichts gewonnen; das wahre Verhältnis des Individuums zur Gesamtheit bleibt so dunkel als zuvor. Der Zweifel bedeutet zwar keine Lösung des Problems, aber immerhin den ersten Schritt zu einer solchen: so bezeichnet Humes Skepsis die notwendige Vorstufe zur Kantischen Kritik. Die negative Dogmatik ist aber nicht besser als die positive, eher schlimmer; und der Immoralismus bedeutet eine schlechthin dogmatische Weltanschauung. Er leugnet jedes Band zwischen Mensch und Menschheit: dadurch wird jedoch die Tatsache nicht aus der Welt geschafft, dass die Menschen zu allen Zeiten instinktiv an die Existenz eines solchen Zusammenhangs geglaubt haben; und dieser Glaube muss seinerseits natürlich begründet sein. Die Immoralisten sind als Kritiker auf halbem Wege stehen geblieben: sie gingen über den Zweifel, das Infragestellen nicht hinaus. Als Dogmatiker aber haben sie die Erfahrung leichtfertig gefälscht. Tatsache ist, dass es in concreto nur Individuen gibt, gewiss. Ihr steht aber das weitere nicht minder gewisse Faktum gegenüber, dass alle edleren Triebe des Menschen über die Person hinausweisen, und dass es für ein Volk erfahrungsmässig besser ist, wenn seine Glieder ihr Ich gering einschätzen. Diese Fakta scheinen sich zu widersprechen, doch lässt sich keines durch das andere aufheben. Auch die klassische Moral fusst auf sicherer empirischer Grundlage, ja sie hat die gesamte innere Erfahrung für sich, von welcher der Immoralismus

aus guten Gründen schweigt. Somit hat die Ethik der letzten Jahrzehnte wohl Fragen aufgeworfen, aber keine haltbaren Antworten für sie gefunden. Das eigentliche Problem des Moralkritikers ist ihr gar nicht einmal aufgegangen: es besteht darin, die Beziehung zu entdecken, die auf notwendige Weise den Menschen mit der Menschheit verknüpft. Denn dass eine solche in irgend einer Form besteht, unterliegt keinem Zweifel.

2.

Die Immoralisten haben, wie gesagt, die genannte Beziehung kurzerhand geleugnet. Rein logisch betrachtet waren sie dazu zweifelsohne berechtigt: denn empirisch gegeben sind uns wirklich nur Individuen, und die höheren Synthesen erscheinen zunächst als Begriffe und Ideen, denen keine Wirklichkeit zu entsprechen braucht. Aber die Logik ist keine unbedingte Autorität der Natur gegenüber; was einer Definition widerspricht, kann trotzdem existieren. Deshalb wollen wir uns vorläufig ohne Hintergedanken mit dem Tatsächlichen vertraut machen, um es erst späterhin kritisch zu interpretieren.

Suchen wir weiten Blickes die Lebensformen der verschiedenen Völker, die sich im Raum und in der Zeit entwickelt haben, zu überschauen, so gewahren wir, dass Zustände, in welchen das Individuum als solches eine Rolle spielt — die selbstverständliche Prämisse des modernen Europäers — zu den seltensten Ausnahmen gehören. Die Regel bezeichnen vielmehr solche, wo das eigene Wesen des Menschen ganz in der Gruppe aufgeht, wo diese die oberste Prämisse des persönlichen Selbstbewusstseins bildet. Die Gruppe denkt und fühlt; sie urteilt und bestimmt; und der

Einzelne bäumt sich gegen diese Tyrannie nicht auf, weil er von seiner Autonomie nichts weiss. Er fühlt sich ursprünglich mit der Gesamtheit verschmolzen. Und so verhält sichs durchaus nicht nur bei primitiven, anscheinend kulturunfähigen Völkern: gerade so lagen die Dinge in den frühesten Zuständen späterer Kulturnationen, so in der Urzeit der Hellenen und der Römer. Man lese die Darstellung von Fustel de Coulanges (*La cité antique*, 19. éd. Paris 1905). Der Urgrieche lebte und fühlte sich ursprünglich als Glied der Familie, nicht als einzelner Mensch. Wo der moderne von seiner Person als letzter Prämisse ausgeht, erkannte jener seinen Seinsgrund im Geschlechte, dem er angehörte. Sein Wesen war Pietät. Unmittelbar spürte er seinen lebendigen Zusammenhang mit den lebenden Stammesgenossen sowohl als mit den toten. Seine Ahnen lebten in ihm fort; in jedem Augenblick seines Daseins empfand er sich als ihr Produkt, ihr Werk. In seiner individuellen Existenz das Letzte zu erblicken, diese Zumutung hätte er wohl kaum verstanden. Auch als Toter dauerte er ja fort — dafür leistete die Pietät seiner Nachkommen Gewähr; und auch in seinen Kindern fühlte er sich fortdauern. Er lebte als Glied der Familie, und nur als solches fühlte er sich leben. Die Familie bestimmte; sie war die einzige juristische Person. Keinem Einzelnen kam es in den Sinn, sich selbständig zu betätigen. Es war kein Verzicht des Einzelnen zugunsten der Gesamtheit aus reflektierter Einsicht oder im Ueberschwange generöser Impulse, wie bei uns wohl zu Kriegszeiten oder sonst bei gemeinnützigen Unternehmungen: es war ursprüngliches Gefühl, ganz naiv; keinem fiel ein, dass es auch anders sein könnte. Der Mensch wusste von sich in erster Linie nicht als Person, sondern als Mitglied einer Gruppe; das Selbstbewusstsein war als solches schon ein soziales. Die Persönlichkeit als selbständiges, empirisches Faktum kannten

jene Zeiten nicht. Wo sie auftrat, ward sie sofort symbolisch gedeutet: der Aelteste als Haupt des Clan, der Held als Vertreter des Stammes. Damals gab es noch keine einsamen Menschen, die hierzu erforderlichen Prämissen waren noch nicht geboren. Die Volksseele umspannte das Einzelbewusstsein mit eisernen Klammern; die Gruppe regierte des Einzelnen Wollen. Auch der absolute Herrscher war es nicht als Person, sondern als soziales Symbol.

Dieser Zustand, der im Westen in der Urzeit der Griechen und Römer seinen klassischen Ausdruck fand, herrscht im Orient in sehr ähnlicher Form noch heute. Die Ostasiaten muten den Europäer als beängstigend unpersönlich an: wirklich gleichen sich dort die Menschen auf eine für uns unerhörte Weise.[1]) Die Distanz zwischen hoch und niedrig ist in Japan unglaublich gering. Einerseits ist das Durchschnittsniveau ein höheres als im Westen — so roh, wie unser Proletarier, ist keiner seiner östlichen Genossen —; andererseits aber halten ihre grossen Männer den Vergleich mit den unserigen nicht aus. Das Resultat ist Gleichförmigkeit. Die Familie, der Clan, die gesellschaftliche Konvention beherrscht den Japaner dermassen, schreibt ihm so erschöpfend sein Verhalten vor, dass für selbständige Betätigung kein Raum übrig bleibt. Dem gewaltigsten Samurai wie dem ärmsten Arbeiter scheint es undenkbar, anders zu leben und zu handeln, als sein Vater verfuhr, als die Gesamtheit dies von ihm erwartet. Jedem ist seine Stellung, seine Tätigkeit wie sein gesamter Lebensgang von Geburt an vorgezeichnet. Die Freiheit, wie der Europäer sie versteht, begreift er entweder überhaupt nicht, oder aber er verabscheut sie als etwas Barbarisches: er vergleicht sie dem Zustande der Reptilien und der Vögel, die keine Gesetze kennen.[1]) Von der Wiege bis zur Bahre ist sein

[1]) Vgl. Percival Lowell, *The Soul of the Far East.*

Leben streng determiniert; das Sollen erdrückt alles nur mögliche Wollen.

Es gilt zu begreifen, dass diese Lebensanschauung nicht auf reflektierter Theorie, sondern dem ursprünglichen Bewusstsein fusst. Der Japaner empfindet ursprünglich als Glied der Gesellschaft, dieses Verhältnis ist ihm die natürliche Prämisse. Auch der Japaner fühlt den lebendigen Zusammenhang mit seinen Vorfahren, ganz wie der Urgrieche; auch er ist kein einsamer Mensch. Nur ist er sozialer und weniger metaphysisch orientiert, als der Hellene, weswegen das Gefühl des sukzessiven Zusammenhanges (mit den Ahnen und Nachkommen) im Verhältnis zum simultanen (mit den lebenden Verwandten und Stammesgenossen) relativ zurücktritt. Er erscheint dementsprechend sozialer, politischer, umgänglicher. Die antike Familie war etwas finster-Abgeschlossener; der Japaner ist der höflichste, der rücksichtsvollste aller Menschen, jederzeit und jedermann gegenüber bereit, sein Ich hintanzusetzen. Das verleiht ihm im Frieden die unvergleichliche Anmut, im Kriege das furchtbare Pathos. Mit einer uns unbegreiflichen Selbstverständlichkeit geht der Japaner in den Tod. Er kämpft eben nicht als Individuum für ein mehr oder minder abstraktes Vaterland, sondern als Japaner für Japan. Er fühlt sich ursprünglich als nichtiges Atom im grossen Zusammenhange, dem er angehört, und den er als das einzig, das unmittelbar Reale empfindet. Ihm ist die Heimat kein Begriff, sondern ebenso lebendiges Erlebnis, wie dem Westländer sein Ich. Und so vollbringt er, ohne mit der Wimper zu zucken, Grosstaten, welche das individualistische Europa in verständnislose, entsetzte Bewunderung versetzen.

Gerade so unpersönlich fühlt der Chinese; auch ihm geht

[1]) Vgl. Lafcadio Hearn, *Japan, an attempt at interpretation*, New-York und London 1905, p. 101.

die Familie über die Person, auch er strebt von Natur aus nach keiner unbedingten Selbstbestimmung. Ja das gleiche scheint, wenn auch in noch so abweichender Erscheinungsform, von den meisten Orientalen zu gelten: auch beim Araber überwiegt das Rassengefühl in der Regel über das persönliche Bewusstsein; auch des Juden Familiensinn erweist sich oft stärker, als sein persönlicher Ehrgeiz; und sogar das arische Indien der Vedenzeit scheint keine Individualitäten in unserem Sinne hervorgebracht zu haben. Es dachte eigentlich nicht der einzelne Philosoph, sondern der grosse indische Volksgeist. Hermann Oldenberg schreibt: „Ueberall wirkt ein unpersönlich Allgemeines, und der Einzelne trägt nur die Züge, die der Gemeingeist ihm aufgeprägt hat.“[1]) Zweifellos sind die westlichen Rassen individualisierter als die Völker des Ostens. Aber auch sie waren es, wie wir sahen, nicht immer. So ist es sehr fraglich, ob die Griechen vor der Zeit ihres Verfalls der Individualität je grosse Bedeutung beigemessen haben: ein grosser Athener war zunächst Athener, Bürger seiner Stadt; als solcher dachte und fühlte er. Sogar die Philosophen, Platon inbegriffen, erblickten in der Autonomie der Persönlichkeit keine Notwendigkeit.

Was von den Griechen mit Einschränkung gilt — mit Einschränkung, weil sie kein wesentlich politisches Volk waren — gilt von den Römern unbedingt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass ihnen der Begriff des Staates, der *res publica,* sehr viel lebendiger schien, als der des Einzelnen. Ein Cincinnatus fühlte sich sicher nur insofern als Ich, als dieses Ich zu Rom gehörte; und wenn Coriolanus anders dachte, so lag darin eine Ausnahme, die seine Zeitgenossen wie Generationen seiner Enkel als ungeheuerlich anmutete. Eine wunderbar einheitliche Atmosphäre weht uns aus der

[1]) *Buddha,* p. 160.

Antike entgegen; niemals vielleicht im ganzen Westen hat ein Volk so sehr als Organismus, als unteilbares Individuum gelebt, wie die Römer des republikanischen Zeitalters. Erst mit den grossen Revolutionen, die in der Errichtung des Imperiums mündeten, begann sich der Einzelne zu emanzipieren; erst um diese Zeit erwachte das Bewusstsein der einzigen, einsamen Persönlichkeit. Und um die gleiche Zeit hob das Christentum — zum erstenmal seitdem es Menschen gibt — das Individuum als Selbstzweck auf den Schild.

Es ist nämlich unbestreitbar, dass die Persönlichkeit (so wie wir das Wort verstehen) erst durch das Christentum ins Leben gerufen worden ist. Gewiss war ihr Begriff schon längst entdeckt. Die Sophisten gelangten auf dem Wege der Negation zu dieser Grenze, alle späteren Philosophenschulen waren kosmopolitisch gestimmt, und wenn der Staat an Bedeutung verliert, kommt dies notwendig dem Einzelnen zugute. Die Weltanschauung der Stoa war durchaus auf das Individuum eingestellt. Aber den Schulbegriffen fehlte die lebendige Kraft; ihre Wirkung reichte über einen sehr engen Kreis nicht hinaus; sie wussten sich nicht in Lebenswerte umzusetzen. Wo das Christentum nicht gezündet hatte, glaubte keiner im innersten Herzen an einen „unendlichen Wert der Menschenseele", selbst wenn er noch so fest von seiner Fortdauer nach dem Tode überzeugt war. Man schätzte das Individuum als Glied der Familie, als Stammesgenossen, als Träger eines Namens oder eines Berufes, als Symbol für überindividuelle Zusammenhänge — stets also in bezug auf etwas anderes, nie an sich selbst. Dass der Mensch als Mensch „schlechthin", abgesehen von seinen Eigenschaften, ein Zweck sein könne, fiel niemanden ein. Die blosse Zumutung, derartiges zu glauben, hätte dem besten Teil der Heidenwelt grotesk geschienen. In dieser Hinsicht bezeichnet die Erscheinung Christi den gewaltigsten Wendepunkt der Weltgeschichte; sie zog wirklich eine

Umwertung aller Werte nach sich. Alles spezifisch Europäische rührt von Christus her. Um nur die jüngsten und für uns deshalb lebendigsten Folgen seines Erdenlebens zu nennen: die Erklärung der Menschenrechte, der Sozialismus, die Philosophie, die mit dem Einzelsubjekte als letzter Prämisse anhebt und in allerletzter Zeit die Moral Friedrich Nietzsches, welche, weit entfernt das Christentum aufzuheben, in Wahrheit seine äussersten Konsequenzen gezogen hat. Ohne die geheime Voraussetzung des unendlichen Wertes der Menschenseele wäre auch die Herrenmoral, die zugunsten des Genius die übrige Menschheit mit Füssen tritt, unmöglich gewesen: denn Nietzsche statuiert im blossen S e i n des Menschen, nicht in seinem Tun und Wirken, den höchsten Wert. Man gebe sich hierüber keinen Täuschungen hin, das europäische Denken ist durch und durch vom Christentum imprägniert: dessen oberster Grundsatz ist der Selbstzweck des Individuums; alles übrige ist diesem einen Zuge gegenüber unwesentlich. Der gleiche Zug aber gibt dem gesamten modernen Leben die Richtung. Wer sich im Ernste vom Christentum abwenden wollte, müsste zugleich auf den Individualismus verzichten. Das vielgepriesene Heidentum wusste nichts von der Persönlichkeit, obschon es gewiss nicht geringere Menschen hervorgebracht hat, als die christliche Aera.

Man pflegt die Umänderung der Denkart, die auf den Nazarener zurückgeht, als unbedingten Fortschritt zu registrieren. Das mag richtig sein. Aber wo es zu begreifen gilt, ist es immer bedenklich zu werten. Mag die absolute Autonomie der sittlichen Persönlichkeit immerhin das höchste Ideal jeder Ethik bedeuten: wer die Wirklichkeit vom Ideal her betrachtet, kann dem Tatbestande nicht gerecht werden. Dem Forscher ziemt es nicht, im Phänomen eine blosse Etappe zu hypostasierten Endzwecken zu erblicken; mag diese Ansicht sittlich notwendig sein, jedenfalls vergewaltigt sie

die Natur. Schopenhauer hat gesagt: „Die Kunst ist überall am Ziel"; das gleiche gilt von allem Leben, jedem Augenblicke des Weltgeschehens. Deswegen ist auch der scheinbar harmloseste Evolutionismus der Erkenntnis verderblich. Es ist ja unbestreitbar, dass die Rassen sich entwickeln, dass die ursprüngliche Homogeneität sich zu immer grösserer Mannigfaltigkeit differenziert. Das politisch selbständige Individuum entsteht durch Differenzierung der amorphen Gruppe, und ebenso entsteht das Einzigkeitsbewusstsein durch Differenzierung des trüben, halb sozialen, halb individuellen Selbstbewusstsein des Primitiven. Nur dürfen wir diese Tatsachen nicht ohne weiteres in Werte umdeuten. Aus kosmischer Perspektive gesehen, ist der vollentwickelte Mensch nicht mehr als der Embryo, sondern bloss etwas anderes. Wir haben einfach anzuerkennen, was da ist. Das Individuum in seinem konkreten Ausdruck bezeichnet gewiss eine greifbarere Realität, als das problematische Endziel der organischen Entwicklung oder eine mögliche sittliche Weltordnung. Darum wollen wir in der christlichen Lebensansicht nicht die Vollendung der früheren erblicken (was schon ein Werturteil bedeutete), sondern einfach konstatieren, dass sie auf eine andere folgte, und ihr Verhältnis zu den sonstigen Lebensformen zu begreifen suchen.

Mit dem Christentum ward also die Persönlichkeit als Wert in die Welt gesetzt. Seitdem der Zeitgeist, in welchen der Mensch hineingeboren wurde, christlich orientiert war, fühlte sich jeder zunächst und ursprünglich als Einzelner, gleichviel wie seine Ueberzeugungen im übrigen beschaffen sein mochten, ob sein Instinkt ihn zur Selbstbehauptung oder zur sachlichen Aufopferung trieb. Sogar die modernen Verächter des *respect humain*, welche dem Menschen jeden Eigenwert, jede Würde absprechen, sind nur unter christlichen Voraussetzungen verständlich; von dem

Zeitgeist kann man ebensowenig abstrahieren, wie von der Luft, die man einatmet. So staunt auch der roheste Europäer, wie ein edler Chinese teilnahmlos der grausigsten Hinrichtung beiwohnen kann, ja, wie der Delinquent selber an seinem Schicksal nichts Empörendes findet. Der Individualismus gehört zu den unbedingten Voraussetzungen des europäischen Denkens und Empfindens.

Aber wenn wir uns jetzt die Ergebnisse unseres flüchtigen geographisch-historischen Streifzuges vergegenwärtigen, so können wir uns der Evidenz nicht verschliessen, dass unsere Voraussetzungen nicht die einzig möglichen sind. Es hat Zustände gegeben und gibt sie anderenorts noch heute, wo dem Individuum an sich gar kein Wert zuerkannt wird. Auch bei uns muss die Politik so verfahren, als ob das Individuum nichts, der Staat alles wäre; das kann gar nicht anders sein und von der Schule auf wird jedem eingebläut, dass es bloss auf die Sache ankomme und dass nichts ehrenvoller sei, als das Sterben für eine Idee. Indes empfindet auch der gläubigste und gedankenloseste Europäer diese Lehre im Stillen als paradox; sie beunruhigt ihn; seine intimste Voraussetzung bleibt doch seine Person, nicht die Allgemeinheit. Bei anderen Völkern scheint gerade letztere die ursprüngliche Prämisse zu sein. Dem Japaner steht Japan gerade so nahe, wie dem Christen seine Seele. Ihm sagt sein subjektives, unmittelbares Gefühl, nicht nur die objektive Reflexion, dass es aufs Individuum nicht ankomme. Bei vielen Völkern scheint das Gruppengefühl das Selbstbewusstsein gänzlich zu ersticken. Und diese Erscheinung lässt sich, unbeschadet der Wahrheit, sekundär nicht erklären — durch Autoritätsglauben, Autoseggestion, reflektierte Einsicht, praktische Motive: sie bedeutet ein primäres, ursprüngliches, weiter nicht zurückführbares Phänomen. Es gibt tatsächlich unpersönliche Nationen, deren Gliedern ein selbständiges Ichbewusstsein fehlt; die mei-

sten Orientalen gehören in irgend einer Hinsicht in diese Kategorie — daher bekennen sie sich so häufig zu Religionen, welche, wie die buddhistische, die einheitliche Seele leugnen und nur von labilen Bewusstseinskomplexen wissen, oder aber jedem Einzelnen resolut eine Reihe von Seelen zusprechen, deren jeder ein besonderes Schicksal bevorsteht. So scheint denn das Selbstgefühl in unserem Sinne keine Naturnotwendigkeit zu sein; es bedeutet offenbar nur eine Erscheinungsform unter anderen des menschlichen Bewusstseins. Die ausschliessliche Naturgemässheit der individualistischen Weltanschauung, wie die neuere Philosophie sie als selbstverständlich voraussetzt, scheint ernstlich in Frage gestellt.

Wohlgemerkt: ich konstatiere nur, erkläre nicht. Dem Begriffe dieses merkwürdigen Verhältnisses sind wir noch fern. Fassen wir jetzt das labile Verhältnis des individuellen zum sozialen Bewusstsein pragmatisch, vom Standpunkte der Geschichtsphilosophie ins Auge.

Kein Zweifel: je stärker die Glieder einer Gruppe zusammenhängen, desto machtvoller ist sie. Ein hochgetriebener Patriotismus, der alle persönlichen Erwägungen erstickt, hat bisher jedes Volk zur Erhöhung geführt. Die Gemeinschaft steigert die Person. Eine einmütige Menschenmenge, die im extremen Falle tatsächlich eine Kollektivseele besitzt, und deren psychologisches Verhalten völlig selbständigen, dem Individuum oft hohnsprechenden Gesetzen folgt,[1]) ist stärker als jede ausgeprägte, harmonische Persönlichkeit. Das grosse historische Geschehen war überall an die Subordination aller persönlichen Interessen unter einen Gesamtwillen gebunden — sei es, dass die Masse blind einem Einzelnen folgte, oder dass ein allgemeiner Zeitimpuls ihr die Richtung gab. Hier ertrinkt das Individuum tatsächlich im Strome der Gemeinschaft; der Mensch vergisst,

[1]) Vgl. Gustave Le Bon, *La Psychologie des Foules.* 11me éd. Paris 1906.

dass er überhaupt ein Ich besitzt, er hat nur die Sache im Auge. — Doch lassen sich grosse Zeiten als Paroxysmen deuten, als Perioden gewaltiger Autosuggestion. Wollen wir das Problem an seiner Wurzel packen, so müssen wir uns vom Superlativ dem Positiv zuwenden. Wie verhielt sich das Individuum zur Gesamtheit in den Zeiten, wo die Völker den Gipfel ihrer Macht erreicht hatten und nun mit der Ruhe des Siegers auf Höhen wandelten? — Die Antwort scheint nicht zweifelhaft: das Individuum verlor sich zwar nicht im Volksgeiste, aber es herrschte auch nicht souverän, wie kurzsichtige Psychologen uns gerne glauben machen möchten. Das Individuum leistete sein Höchstes, aber nur als bewusstes Glied der Gesamtheit. Sein Leitmotiv war das Pflichtgefühl. Bei unpersönlichen Nationen, wie der japanischen, mag dieses Verhältnis nicht ganz deutlich scheinen: wo das Selbstbewusstsein an und für sich keine scharfe Grenze zwischen sich und den anderen statuiert, sind Wollen und Sollen subjektiv kaum zu scheiden — ebensowenig wie sich bei den generösen Impulsen der Menschenmengen, wo der Einzelne sich freudig der Sache opfert, behaupten lässt: das Individuum handele aus Pflichtgefühl. Pflicht setzt reflektiertes Bewusstsein voraus, und in der Gemeinschaft geht dies dem einzelnen verloren; er lebt wie im Traume, wie im Rausch. Bei persönlichen Nationen hingegen ist das Verhältnis deutlich genug; die Römer bieten dafür das klassische Beispiel. In ihrer Blütezeit empfanden sie durchaus als Bürger Roms, nie selbständig oder im Gegensatz zur symbolischen Stadt; jeder fühlte sich einem kategorischen Imperativ unterworfen. Und gerade so waren die Deutschen gesinnt, die das Reich zur Einheit schmiedeten. Lässt sich eine gewaltigere, selbstherrlichere Persönlichkeit denken, als die des Fürsten Bismarck? Und doch: seine ursprünglichste Triebfeder war nicht der Eigenwille, sondern das Pflichtbewusstsein. Stets fühlte er sich als Diener, der eine Auf-

gabe zu erfüllen hatte, niemals als Herr, der willkürlich handeln durfte. Die grossen Zeiten eines Volkes (politisch betrachtet) waren allezeit die, in welchen das Pflichtgefühl den Eigenwillen beherrschte. Pflicht aber heisst: etwas anerkennen, das über die Person hinausweist. Wer Pflichten anerkennt, kann nicht extremer Individualist sein, wie gewaltig er als Individuum immer sein mag. Er unterwirft seine Person einem Höheren.

Wie in gewissen Zuständen das Individuum im Chaos der Gesamtheit aufgeht, so dass auch das Subjekt keine scharfe Grenzlinie zwischen sich und den anderen spürt, so zerfällt zu anderen Epochen die Gesamtheit in unvermittelte Individuen. Es ist das entgegengesetzte Extrem. Dieser Zug kennzeichnete, ausser unserer Epoche, die Dekadenzzeit des kaiserlichen Rom und die Blütezeit der Renaissance. Schon das Zeitalter Petrons war stark individualistisch gefärbt; ein jeder interessierte sich bloss für sich selbst und stand dem Gemeinwohle bedenklich gleichgültig gegenüber. Sogar mancher Cäsar war nicht anders gesinnt. Und wenn das Imperium trotz schadhaften Patriotismus', trotz beispielloser politischer Interesselosigkeit dennoch jahrhundertelang fortbestand, bis es, schon lange gezeichnet, endlich unter dem Ansturme der Barbaren zusammenbrach, so lag das am festgegründeten und -gefügten Prinzip, nicht an den Tatsachen: die Staatsmaschine war so gut fundiert und funktionierte aus blosser Trägheit so vorzüglich, dass es auch schlechte Kaiser und ungetreue Beamte vertragen konnte. Nun hat die individualistische Epoche Roms tatsächlich sehr wenige überragende Individuen hervorgebracht: das lag am Menschenmaterial. Das Völkerchaos bot wenig Keime zu hochragendem Wachstum. Finstere Asketen, feine Journalisten, subtile Aestheten, schlaue Diplomaten: zu Höherem fehlte damals die Grundlage.

Individualistisch dachte, wie gesagt, auch die Renaissance;

unverhältnismässig gross ist die Zahl gewaltiger Naturen, die jene Zeit aufblühen und dahinwelken sah. Hier war die Herrenmoral kein Kunstprodukt markloser Aestheten, wie in Rom und Alexandrien, hier wuchs sie ursprünglich aus der Vollkraft des Blutes hervor. Die Natur zeitigte das Prinzip. Dennoch täuscht man sich, wenn man jene Epoche in jeder Hinsicht für einen Höhepunkt hält; sie war es bloss in bezug auf einige Wenige, Begnadete. Wie konzentriert einige Personen immer sein mochten, in der Masse herrschte formlose Anarchie. Die Renaissance bezeichnet eines der chaotischsten, disziplinlosesten Zeitalter, von denen wir wissen. Scheint es anders, so liegt das an dem damaligen Zustande Italiens. Das Reich war aufgelöst in atomistische Kleinstaaten, von Zaunkönigen beherrscht, die sich sämtlich untereinander befehdeten; solange es an äusseren Feinden fehlte, hinderte nichts die Tyrannen daran, sich allmächtig vorzukommen. Ein jeder konnte sich ungestraft überschätzen. Wie klein und kläglich erschienen aber die stolzen Renaissancemänner, sobald eine wohldisziplinierte Grossmacht, etwa Frankreich, bei ihnen einfiel! — Gross waren die damaligen Italiener n u r als Individuen; oder genauer, als die wenigen Individuen, von denen wir wissen, deren Namen ihrer Zeit den Stempel aufgedrückt haben. Wer nur von Goethe wüsste, könnte im selben Sinne die Zeit von 1820—30 für eine Glanzperiode Deutschlands erklären. Als Nation steht das heutige Italien sicherlich höher, als das vor fünf- oder sechshundert Jahren. Die Renaissanceperiode bezeichnet politisch das Gegenteil eines Gipfels — die florentinische Republik bildet keine wirkliche Ausnahme, und Venedig ist ein Problem für sich — und was politisch der Fall ist, trifft für die Majorität der Einzelnen zu.

Ueber das jüngste individualistische Zeitalter hält es schwer, allgemein und zugleich gegenständlich zu reden;

einerseits, weil es eben erst anbricht, dann aber, weil bei der grossen Differenziertheit der modernen Kulturvölker Schlüsse, die für ganz Europa gültig wären, kaum zu ziehen sind. Am weitesten vorgeschritten ist fraglos der Franzose; doch ist er nicht der extreme Individualist, der er nach dem Evolutionsdogma sein sollte; er ist es weniger als der Deutsche. Vielleicht liegt das an der Rasse. Der französische Geist ist schon müde, beginnt sich zu wiederholen; unausgesetzt kopiert er seine Glanzperiode im 17. und 18. Jahrhundert. Heute sind die Franzosen die unpersönlichste europäische Nation. Nicht aber im Sinne der Japaner, sondern aus entgegengesetzten Gründen: das kraftvolle Nationalgefühl (ich rede natürlich nur von den obersten Kulturschichten) ist erstorben; der Einzelne lebt ausschliesslich sich selbst, weiss wenig von lebendigen Pflichten. Aber die Menschen w o l l e n alle das Gleiche, das Konventionelle; zur nichtkonventionellen Betätigung fehlt ihnen die Phantasie. Das Zeitalter der grossen Individualitäten ist dort anscheinend schon vorüber; seine Blütezeit war im 17. Jahrhundert. Und wenn heute in Frankreich womöglich noch lauter als bei uns auf das Recht der freien Persönlichkeit gepocht wird, so ist es, weil die natürliche Basis fehlt, weil man sich durch Begriffe über die Realität hinwegtäuschen möchte. *Dove si grida non é vera scienzia.* (Lionardo da Vinci). Die Wirklichkeit straft die Prinzipien Lüge.

Auch in Deutschland betrifft der extreme Individualismus, wenn ich recht sehe, zunächst mehr ein abstraktes Programm denn eine lebendige Zeitströmung. Das Volk als Ganzes befindet sich noch in dem normalen Stadium, wo Selbst- und Volksbewusstsein sich die Wage halten. Doch beginnt dieser Zustand sich langsam zu ändern, und in manchen Fällen ist bei uns — ausgesprochener als irgendwo anders — das zweite Extrem des Verhältnisses von Individuum und Gesamtheit erreicht: der Einzelne fühlt sich i m G e-

gensatz zu ihr. Ich bin Ich — im Widerstreit gegen das Weltall. Es gibt keine Pflichten, ausser der gegen mich selbst. Ich selbst bin mein einziger Zweck. — Es lässt sich nicht leugnen, dass diese Voraussetzung, sofern sie den lebendigen Grund des Bewusstseins bildet, wie keine andere geeignet ist, der Persönlichkeit zur vollendeten Ausgestaltung zu verhelfen. Das vorausgesetzte Recht jedes Einzelnen, sich auszuleben, gibt diesem Einzelnen ohne Frage die bestmögliche moralische Basis zum Verwirklichen seiner Möglichkeiten. Doch wird dieser Vorteil durch Nachteile kompensiert. Der Mensch steht nicht allein da in der Welt; er ist von seinen Mitmenschen allseitig bedingt. Und mit dem Steigen des Ichbewusstseins schwindet zugleich das Zusammenhangsgefühl mit der Menschheit. Der Einzelne fühlt sich einsam, ausser Konnex mit seinen Brüdern; er weiss von keinen Pflichten gegen andere; und wo die Menschen zusammenhanglos dahinleben, kann das Volk unmöglich stark sein. Verstreute Steine bilden noch kein Haus. Der Theorie mag es immerhin gleichgültig scheinen, in welchem Zustande sich ein Volk befindet, wenn es nur einige grosse Söhne besitzt; doch straft die Praxis die Ideen Lüge. Auch der grösste Genius ist von der Mitwelt abhängig; versagt diese, so kann er nicht zur Geltung kommen. Daher wirkt die Isolierung der Persönlichkeit zuletzt auf diese selbst zurück. Der Allzu-Einzige bleibt steril. Und so geschieht die überschwängliche Erhöhung der Persönlichkeit letzten Endes nicht nur auf Kosten der Gesamtheit, sondern zugleich zum Schaden des Erwählten. Wie aber verhält sichs mit denen, deren Einzigkeitsbewusstsein durch keinerlei Vorzüge gerechfertigt erscheint? — Diese stehen niedriger, als die bewussten Herdenmenschen. Verleugnen sie die Gliedschaft in weiteren Zusammenhängen, so geschieht dies aus Beschränktheit. Ihr Ich reicht über die empirischen Grenzen der Person nicht hinaus; ihr Leben verdorrt in der Enge.

Man muss schon jemand sein, um sich selbst leben zu dürfen: sonst versündigt man sich nicht bloss an der Menschheit, man übt zugleich ethischen Selbstmord. — Bedeutend genug: bisher war es immer ein Zeichen des Endes eines Volkes, wenn der individuelle Trieb so sehr über den sozialen überwiegt, dass er zu ihm in Gegensatz gerät. Gewiss ist die Persönlichkeit die schönste Blüte der Menschheit; doch wenn wir den Tatbestand vorurteilslos überschauen und als gewissenhafte Naturforscher analysieren, gewahren wir, dass diese Blüte nur zu sehr derjenigen der Aloë gleicht, welche den Tod der Pflanze nach sich zieht. Das Höchste fällt mit dem Ende zusammen. Grosse Männer sterben meist kinderlos oder hinterlassen wenigstens keine langatmige Nachkommenschaft; allzu differenzierte Völker müssen bald roheren den Platz abtreten. Das ist kein Einwand, nur eine Tatsache. Auch die Aloë m u s s zuletzt blühen, obschon es ihren Tod herbeiführt; auch das Insekt m u s s zeugen, obgleich es mit seinem Samen sein Leben von sich gibt; und insofern bedeutet auch der extremste Individualismus, der alle Gemeinschaft negiert und das Volk zuletzt unfehlbar zugrunde richtet, keinen morbiden Zug. Es ist einerseits ein natürliches Verhältnis, andererseits ein tragisches Schicksal. M e h r als Persönlichkeit kann der Mensch nicht sein. Und da das Leben nicht stille steht, keine stationäre Dauer kennt, betrifft der Zukunftstraum einer Epoche, in der nur Edelmenschen leben, eine Chimäre.

Das ist die Naturansicht der Persönlichkeit; sie nimmt ihr nichts von ihrem Wert. Die Welt der Werte steht zur Natur in keinem direkten Verhältnisse, sie verhält sich nicht anders zu ihr, wie die Kunst. Die Persönlichkeit ist ein Kunstwerk, das, was der Mensch selbstherrlich aus sich schafft; und freilich ist die Kunst uns das Höchste. Aber die Natur weiss nichts von ihrem Wert; sie behandelt sie gleichmütig und erbarmungslos, wie alle ihre Geschöpfe. Wenn uns

heute die Persönlichkeit an sich, nicht, wie den Griechen, die politische Qualifikation das Höchste bedeutet, so zeugt das für den artistischen Zug unserer Zeit: wir fassen die Welt nicht als Prozess zu möglichen Zwecken, sondern als zweckloses Kunstwerk auf.

Ueberschauen wir jetzt die Gesamtheit des durchmessenen Weges, so erkennen wir zunächst, dass folgende Kurve die Entwicklung des Verhältnisses von Mensch und Menschheit zu bezeichnen scheint: im Anfang ist das Selbstbewusstsein des Einzelnen gleichsam ein soziales; er fühlt sich ursprünglich als Glied der Gruppe, die ihm das Konkreteste bedeutet. In weiteren Stadien emanzipiert sich das Individuum, schafft selbstbewusst im ethnischen Zusammenhange. Zuletzt fühlt es sich, vollends selbstherrlich geworden, einsam, zusammenhanglos unter seinen Brüdern; dann aber ist es mit ihm aus. Aber zu dieser Ansicht gesellt sich ein weiterer Ausblick: das Verhältnis des individuellen zum sozialen Bewusstsein ist ein labiles. Vom Ueberwiegen des Masseninstinktes, der jeden Einzelwillen erstickt, bis zur Souveränität des Individuums gibt es alle nur denkbaren Uebergangsstadien. Es gibt Menschenarten, die das Ich nicht entdeckt haben, vielleicht niemals entdecken werden; ihr Bewusstseinszentrum liegt in der Gruppe, ihr Wille scheint völlig heteronom. In diesem Falle scheint es wirklich möglich, von einer Volksseele zu reden, die konkreter wäre als die des Einzelnen. Ferner gibt es Lebensformen, wo der ursprüngliche Instinkt des autonomen Einzelnen nicht der Eigenwille, sondern das Pflichtbewusstsein ist. Wohl liegt hier das Bewusstseinszentrum im Ich; aber dieses Ich fühlt zunächst, dass es s o l l, nicht dass es will. Hier herrscht zwar keine souveräne Volksseele, doch denken, fühlen und wollen die Individuen so zusammenhängend, so sehr in bezug auf das Ganze, dass das Volk als Einheit wirkt, obgleich es tatsächlich keine ist. Endlich begegnen

wir Zuständen, in welchen der Nachdruck so sehr auf dem Ich des Einzelnen ruht, dass aller Zusammenhang aufgehoben erscheint; hier gibt es kein Volk mehr, sondern nur noch einsame Menschen. — Sehen wir uns dieses labile Verhältnis jetzt noch genauer an, so gewahren wir, dass das Verhältnis, bei aller Wandlungsfähigkeit seiner Faktoren, ein konstantes zu bleiben scheint. Je souveräner die Volksseele, desto nichtiger das Individuum; je persönlicher der Einzelne, desto schwächer das Volk. Gewis gilt das nur *grosso modo*: die Anlagen der Völker sind zu verschieden, als dass sie nach gleichem Masse gemessen werden dürften und es geht gewiss nicht an, eine Menschheitskonstante aufzustellen, um welche herum die verschiedenen Rassen in ihrer Entwicklung gravitierten. Bei den Ostasiaten könnte schon ein Differenziationsgrad des Individuums die Einheit schädigen, der beim Arier vielleicht die unterste Bedingung eines kraftvollen Zusammenhangs bezeichnete; ja es lässt sich ein Menschentypus denken, der bei der höchsten uns zugänglichen persönlichen Differenziertheit dennoch eine ebenso kompakte Volkseinheit darstellte, wie die Japaner. Doch auch für diesen Typus gäbe es einen kritischen Punkt, von welchem ab die Einheit nicht mehr bestehen könnte; die Eindeutigkeit der Erfahrung berechtigt uns zu dieser Verallgemeinerung. Gewiss also gilt die Konstanz des Verhältnisses innerhalb der labilen Faktoren nur in bezug auf bestimmte vorhandene Anlagen, doch stellt sie unter diesem Vorbehalt tatsächlich ein Erfahrungsgesetz dar. Ueberall und zu aller Zeit war der Zustand der glücklichste und kraftvollste, wo der Einzelne sich autonom und doch als organisches Glied der Gesamtheit fühlte; in dieser Form erreicht das Gleichgewicht den höchsten Grad seiner Stabilität.[1]) Und stets und allerorts hat ein übertriebenes Mass

[1]) Hierauf beruht die Grösse Englands, bisher immer noch der stärksten europäischen Nation. Des Briten Persönlichkeit ist sehr aus-

individueller Differenzierung die dynamische Volkseinheit aufgehoben. Somit handelt es sich bei den Synthesen, die über den Einzelnen hinausgreifen, zweifelsohne um natürliche Verhältnisse. Die Erfahrung zwingt uns zu diesem Schlusse.

3.

Auch unsere letzten Betrachtungen enthalten nur Tatsachen. Die gesetzlichen Zusammenhänge, die wir zuletzt konstatieren zu können meinten, bedeuten bloss abstrakte Beschreibungen des Faktischen; sie sagen über seine Gründe nichts aus. Aus den empirischen Daten, die wir zusammengestellt und dann auf ihre kürzeste Formel gebracht haben, lässt sich zunächst nicht das geringste über das notwendige Verhältnis des Individuums zur Totalität ableiten. Was

gesprochen, gewiss: und doch empfindet er in erster Linie als Engländer, nicht als dieses oder jenes Individuum. Der Grundzug des englischen Charakters ist merkwürdig gleichförmig, ebenso wie es die englischen Handschriften sind. Sogar die Grösse trägt dort ausgesprochen konventionelle Züge. Und doch findet sich von Heerdenwesen nirgends weniger eine Spur, als im Inselreiche: die allgemeine Konvention ist tatsächlich persönliche Ueberzeugung jedes einzelnen. Man führt nicht die und die Lebensweise, weil „man" es so tut, weil „es" sich so schickt, sondern weil jedes Individuum selbständig der gleichen Ansicht ist. Daher sind die Engländer das politische Volk *par excellence*; seit je war ihre Staatskunst meisterhaft. Und doch: seit Cromwells Zeiten hat es unter ihnen, wie Graf York v. Wartenburg dies in seiner *Weltgeschichte in Umrissen* ganz richtig bemerkt hat, keinen einzigen Staatsmann ersten Ranges mehr gegeben, während das unpolitische Deutschland deren eine Reihe hervorgebracht hat. Die Engländer haben es eben nicht nötig: wo alle vernünftig sind, bedarf es keines Genius.

heisst „Volksseele"? — „Das Volk hat so wenig ein Ich, als die elf Planeten zusammengerechnet ein Ich haben, obwohl sie sich um einen gemeinsamen Mittelpunkt wälzen", sagt Stirner, und diesem Satze ist logisch nichts anzuhaben. Der Herdentrieb bezeichnet ein psychologisches, kein kritisches Verhältnis. Mag ich nicht allein leben, so sagt dieser Wunsch doch nichts darüber aus, ob ich ursprünglich mit den anderen zusammenhänge oder nicht. Die Psychologie der Volksmassen, wie Gustave Le Bon sie so meisterhaft entwickelt hat, enthält nichts, was darüber entschiede, wie sich der Einzelne notwendig zur Gesamtheit verhält; das *social Ego*, dessen beste Charakteristik wir William James verdanken, betrifft etwas rein Empirisches, die gegebene Vorstellungswelt. Und dass unsere Vorstellungen von allem, was uns umgibt, also besonders den Menschen, mit denen wir umgehen, bedingt sind, versteht sich von selbst. Wie der natürliche Zusammenhang der Menschen mit der Menschheit beschaffen ist, lässt sich nicht aus den Vorstellungen, sondern nur aus dem Sein des Menschen erschliessen, — aus dem, was allen nur möglichen Vorstellungen zugrunde liegt. Und da unsere bisherigen Betrachtungen über dieses Sein nichts Entscheidendes aussagen, sind die immoralistischen Theorien, welche jeden überindividuellen Zusammenhang leugnen, bis auf weiteres nicht widerlegt.

Gleichwohl liegt der Weg zur Einsicht jetzt offen vor uns. Dem Modernen kommt es kaum je in den Sinn, sich überhaupt nur die Frage zu stellen, ob das persönsönliche Ich wirklich die letztmögliche Synthese bedeute, die dem Selbstbewusstsein zugrunde liegt; diese Frage steht jetzt im Mittelpunkte unseres Interesses: es ist nämlich auf Grund der Erfahrung unbestreitbar, dass das Bewusstsein des Menschen nicht notwendig, wie es uns scheinen will, von seinem persönlichen Ich ausgeht. Unpersönliche Völker

wollen nur das sozial Zweckmässige, weder aus Pflichtgefühl, noch aus persönlicher Ueberzeugung im strengen Sinne des Wortes, da sie ihre Person von den anderen nicht reinlich abscheiden und ursprünglich von der Gruppe aus denken. Dem Urgriechen war die Familie in ihrer endlosen zeitlichen Dauer die lebendigste Prämisse; und die weibliche Seele kennt auch heute keine scharfe Grenze zwischen sich und denen, die sie liebt. Gerade bei den kraftvollsten Völkern überwiegt das Pflichtgefühl über den Willensimpuls des einzelnen — und zwar ursprünglich, nicht aus Verstandeseinsicht. Wo aber von Sollen die Rede ist, reicht das Individuum als oberste Voraussetzung nicht aus. Es geht doch nicht an, das Problem durch die listige Ueberlegung zu umgehen, die Welt des Sollens stände mit der Welt des Seins in keinem notwendigen Zusammenhange; diese gehöre zur Natur, jene zum Reiche der Freiheit. Als ob die Freiheit kein Naturphänomen wäre! Gerade das Sollen muss aus der Natur des Menschen begriffen werden. Und hier liegt in der Tat, wenn ich nicht irre, der Angelpunkt des Problems. Die Erfahrung, die schlichte, unwiderlegliche Beobachtung beweist, dass das Selbstbewusstsein nicht notwendig vom persönlichen Ich ausgeht, dass dieses nicht die einzig mögliche, die einzig natürliche Prämisse bedeutet. Die Erfahrung beweist desgleichen, dass zwischen Individuum und Gesamtheit ein objektiver Zusammenhang besteht. Subjektives Empfinden und objektives Sein weisen auf einander zurück. Dieses Verhältnis gilt es kritisch zu fassen; inwiefern dürfte dies möglich sein? — Offenbar durch Analyse des sittlichen Bewusstseins. Dieses betrifft unmittelbar den Zusammenhang der Menschen untereinander. Sollte es sich herausstellen, dass der ethische Mensch u r s p r ü n g l i c h von überindividuellen Synthesen ausgeht, gleichviel, zu welchen Erscheinungen der instinktive Trieb führen mag — dann, aber auch nur dann wäre die Theorie

der Einsamkeit der Menschenseele widerlegt, dann stünde fest, dass dem tatsächlichen Verhältnis das Prädikat der Notwendigkeit zukommt, dass der Mensch mit der Menschheit von Natur aus zusammenhängt. Unser nächstes Problem ist demnach, in knappe Worte gefasst, das folgende: bedeutet das „Sollen" einen primären Bewusstseinsfaktor? — Denn alles Wollen, das über das Individuum hinausweist, fällt ins Bereich des Pflichtbegriffs.

4.

Die Immoralisten unserer Tage glauben das Problem dadurch zu lösen, dass sie den Pflichtbegriff einfach streichen. Es gäbe kein Sollen; die Natur wisse von Geboten nichts und die Zeit einer unnatürlichen Ethik sei endgültig vorüber. Fragt sich, ob das „Sollen" wirklich ein unnatürliches, ein willkürliches Kunstprodukt ist?

Hauptärgernis dieser Leute ist natürlich der kategorische Imperativ. Gegen diesen werden die schwersten Geschütze aufgefahren; er löst augenblickliche Wutausbrüche bei ihnen aus. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn diese Stellungnahme wirklicher Sachkenntnis entspränge. Aber soweit ich habe ermitteln können, haben die Betreffenden Kant eigentlich nie verstanden, und — was bedenklicher ist — in den seltensten Fällen nur gelesen. Es ist ihnen die Hauptsache einfach entgangen: dass es Kant in erster Linie nicht um die Aufstellung eines Moralsystems, sondern die Feststellung eines Tatbestandes zu tun war.[1]) Er suchte das empirische Faktum nachzuweisen und zu begründen,

[1]) Vgl. hierzu ausser Kants eigenen Schriften, Georg Simmels *Vorlesungen über Kant* p. 80 ff. und H. S. Chamberlains *Kant* p. 702 ff.

dass es ein elementares, unzurückführbares Bewusstseinsphänomen gibt, das wir Menschen eben mit „Sollen" bezeichnen. Und gleichviel, ob Kant hier erschöpfend gewesen ist: dieser Nachweis lässt sich erbringen. Der (rein logisch gewiss berechtigte) Zweifel am faktischen Charakter des Sollens hält der Erfahrung gegenüber nicht stand. Wohl ist fraglich, was unsere Pflicht ist; zumal gegen Kants ethisches System lässt sich gewichtiges einwenden. Aber dass wir sollen — dafür zeugt das innerste Selbstbewusstsein.

Denken wir, um sogleich den Kern des Problems zu erfassen, an den Menschentypus, welchen die Immoralisten vorzüglich im Auge haben: den schaffenden Künstler. Etwa Richard Wagner; oder auch Nietzsche. Der geniale Künstler ist, *par définition* gleichsam, extremer Individualist. Er will nur sich selbst verkörpern, tritt fremde Wünsche mit Füssen, negiert jede soziale Verpflichtung. Und doch ist sich gewiss kein affichierter Altruist so sehr einer Aufgabe, die er *coûte que coûte* erfüllen muss, bewusst, wie gerade er. Er muss verwirklichen was in ihm liegt; er muss der Menschheit das seinige geben — selbst wenn er sie hasst oder verachtet. Man lese die Briefe Richard Wagners, die Bekenntnisse Nietzsches, Beethovens erschütternde Klagen. Sogar der Fall Gustave Flauberts, des Künstlers, der die Menschen vielleicht am wenigsten geliebt hat, gehört hierher: er opferte sich einer Sache, der Idee der Kunst. Aber die „Sache" ist nichts als ein vorläufiges Symbol für überindividuelle Zusammenhänge, auf deren nähere Bestimmung verzichtet wird; und diese Zusammenhänge betreffen in letzter Instanz doch wieder den Menschen, wenn auch nicht das Individuum. Es ist bloss eine Frage der Optik und des Temperamentes, ob man einer Sache oder der Menschheit zu leben sich bewusst ist; tatsächlich kommt es auf dasselbe heraus. Wer nur die Anfangsgründe der Psycho-

logie beherrscht, muss merken, dass kein Künstler, wie einsam er sich fühlen mag, sich selbst genug ist. Ihm liegt am Ruhme; und Ruhm ist, wie Jhering treffend definiert, „kein blosser Tribut der Dankbarkeit, den die Welt zollt, sondern der Ausdruck der fortdauernden Wirksamkeit seines Trägers.“[1]) Gar mancher verzichtet gern auf die Anerkennung seiner Zeitgenossen, doch rechnet er um so sicherer auf das Verständnis der Nachwelt. Hier gibt es keine Ausnahmen; und ob einem an der Mit- oder Nachwelt liegt, bedingt gewiss keinen wesentlichen Unterschied. Jeder Künstler lebt also in irgend einer Form für die Menschheit, ist sich ihr gegenüber einer Pflicht bewusst. Deswegen fühlt er sich in der Regel berechtigt, von anderen unterstützt zu werden, oder — was nur die (negative) Kehrseite des gleichen Verhältnisses bezeichnet — von ihren Ansprüchen verschont zu bleiben. Er hat eben andere Pflichten; aber um so gebieterischere. So mancher Genius hat sich zugrunde gerichtet, sein persönliches Glück verscherzt, nur um seine Aufgabe zu erfüllen; er hat sich seinem Werke, das, einmal vollendet, doch nur anderen, nicht mehr ihm selbst zugute kommt, geopfert. — Man sagt: der Schöpfungstrieb sei eben der souveräne Instinkt des Künstlers. Selbstverständlich. Im selben Sinne war das Pflichtgefühl Bismarcks stärkstes Willensmotiv; im selben Sinne will der Japaner um jeden Preis für sein Vaterland sterben. Auch das Sollen kann nur vermittelst des individuellen Wollens zu Taten führen, und aus dieser Ueberlegung heraus hält es gewiss nicht schwer, jegliches Sollen zu leugnen. Nur ist diese Ueberlegung weder scharf- noch tiefsinnig. Die Tatsache des Pflichtgefühls wird durch sie nicht aus der Welt geschafft. Es ist doch nicht dasselbe, ob meine Person mir Zweck oder Mittel ist; dieser Unter-

[1]) *Der Zweck im Recht*, 3. Aufl. 1893 I. 82.

schied ist sogar der grösste, der sich überhaupt denken lässt. Der Künstler, der für Philisteraugen nur sich selbst lebt, lebt in Wahrheit seiner Aufgabe; seine Person ist ihm Mittel, nicht Zweck. Und die beste Definition des Sollens ist wohl die folgende: unter dem Gesichtspunkte oder unter der Voraussetzung zu wollen, dass die eigene Person nicht Zweck, sondern nur Mittel ist. Sehen wir nun aber genauer hin, so gewahren wir, dass zwischen dem rücksichtslosen Selbstverkörperungsbedürfnis eines Wagner, dem strengen Pflichtgefühl eines Bismarck und dem unpersönlichen Selbstaufopferungstriebe des Japaners überhaupt kein prinzipieller Unterschied besteht. Wie überraschend dies klingen mag, es ist nicht anders: denn sie alle sind sich im letzten Grunde nur Mittel, nicht Zwecke. Freilich nicht mit dergleichen Bewusstheit, nach der gleichen Richtung oder mit der gleichen Intensität: der Japaner opfert sich triebhaft, ohne Reflexion, seinem Vaterlande; Bismarcks Verhalten ward durch bewusste Einsicht, durch strengste Selbstdisziplin diktiert; und wenn Wagner den gebieterischen Drang fühlte, sein Leben der Menschheit zu weihen, kam dieser Drang zunächst in tyrannischer Selbstbehauptung zum Ausdruck. Doch betreffen die Unterschiede in der Erscheinung, genau besehen, bloss Unterschiede in den Mitteln, in der Technik, nicht im Wesen: Ausgangspunkt und Ziel sind bei allen dreien die gleichen. Sie leben sich selbst, aber zugleich und implizite einem Höheren. Eines jeden Wollen umschliesst zugleich ein Sollen. Ja, es scheint überhaupt unmöglich, den Willensimpuls vom Pflichtbewusstsein loszulösen, so fest hängen beide zusammen. Sogar der frivole Lebemann, dessen Seinsnotwendigkeit jedem Dritten äusserst fragwürdig erscheint, redet sich Pflichten ein, die seine Existenz unbedingt erheischen. Und wenn der extreme Individualist, der jede soziale Verpflichtung abweist, von „Pflichten gegen sich selbst“ spricht,

ist das mehr als eine euphemistische Redewendung; der Ausdruck entspricht einem unleugbaren Bewusstseinsphänomen. W a s wir sollen, ist in der Theorie gänzlich unbestimmt, und gar viele mögen sich auch praktisch grotesken Illusionen darüber hingeben. Aber d a s s er etwas soll, was auch immer, fühlt jeder. Hier gibt es keine Ausnahmen. Die Form des Wollens impliziert überall diejenige des Sollens. Und dieser formale Charakter ist einzig bestimmend für das Problem.

Ich fasse mich hier kürzer, als es zur Klarlegung dieses äussert wichtigen Verhältnisses vielleicht erspriesslich ist. Leider verbietet mir die Anlage dieses Buches ein umständlicheres Eingehen. Indessen scheint mir das Wesentliche schon jetzt genügend betont; das Nähere und Weitere überlasse ich meinen Lesern. Meine Aufgabe ist jetzt die, die zum Verständnisse der unbestreitbaren Tatsachen einzig zulänglichen Prämissen aufzudecken.

Hier tritt uns sofort eine ernste Schwierigkeit entgegen. Wir wissen, dass Sinn und Zweck des Lebens in ihm liegen, nicht ausserhalb.[1]) Jede andere Auffassung schlägt den Tatsachen ins Gesicht, führt zu absurden Konsequenzen. Lebe ich einer Idee, so tue ichs, weil diese Zwecksetzung mir Lebensbedingung ist. Diene ich der Wahrheit, so ist es, weil ich ohne zu erkennen nicht dauern kann. Ist eine Person mir Lebenszweck, beweist das, dass ich ohne sie nicht existieren kann. Das Leben ist sein eigener, einziger Zweck. Wie reimt sich nun diese Erkenntnis, die sonst für gesichert gelten darf, mit der Tatsache zusammen, dass wir unsere Person der Sache opfern, dass wir Pflichten anerkennen, die über uns hinausweisen, dass wir einer Idee halber willig in den Tod gehen und in unserer Person, wie sich vorhin erwies, nur ein Mittel,

[1]) Vgl. den gesamten Epilog zu meinem *Gefüge der Welt.*

nicht den Zweck erblicken? Liegt hier kein offenbarer Widerspruch vor? — Ich glaube nicht; es gilt bloss, schärfer zu präzisieren. Wohl ist das Leben sein eigener, einziger Zweck, nicht aber die Person. Die letzte Prämisse des Einzelnen ist allerdings sein Leben, nicht aber sein empirisches Ich. Jeder Mensch fühlt sich ursprünglich als Teil eines höheren Ganzen; dieser überindividuelle Zusammenhang ist die tiefste und letzte Voraussetzung des ethischen Selbstbewusstseins.

Diese Voraussetzung klingt gewiss befremdlich; und doch: wie käme der Mensch darauf, für andere nicht nur zu leben, sondern sich seines Lebens überhaupt erst in bezug auf die anderen bewusst zu werden, wenn es sich anders verhielte? Es ist ja, wie wir sahen, Tatsache, dass jeder Mensch, gleichviel wie seine Natur orientiert sein mag, seinen eigentlichen Sinn, seine *raison d'être* in der Menschheit erblickt. Auch das abgeschlossenste, das schroffste Selbstbewusstsein ist an ein Nicht-Ich gebunden: denn alles Werten ist ein In-Beziehung-setzen, und auch seines „absoluten", seines unvergleichlichen Wertes kann sich der Einzelne nur in bezug auf andere bewusst werden. Das Ich postuliert als Korrelat ein Du. Wenn dem aber so ist, dann ist die Voraussetzung, dass das sittliche Bewusstsein ursprünglich nicht von der Person, sondern von höheren Synthesen ausgeht, unumgänglich; denn unter keiner andern sind die schlichten Tatsachen zu verstehen. Und es ist Tatsache, dass eines jeden Streben über die Person hinausweist. Daran ist nicht zu rütteln. Auch der Nihilist lebt einer Idee, auch der Anarchist sucht auf seine Weise der Menschheit zu dienen, und sogar der Aesthet ist sich im tiefsten Grunde mehr Mittel als Zweck: Mittel zum Lebenskunstwerk, zur ästhetischen Vollendung des Daseins, die er als objektiven Wert anerkennt. Oscar Wilde war es gewiss ernst, als er sich aus dem Grunde den Gerichten (denen er sich sehr wohl

entziehen konnte) stellte, auf dass seinem sonst vollkommenen Leben auch die Tragödie nicht fehle; und die Tragödie ward ihm bitter genug. Unter der genannten Voraussetzung allein scheint verständlich, inwiefern, was als Tatsache gewiss ist, zwischen dem rücksichtslosen Selbstverkörperungsbedürfnis eines Wagner, dem strengen Pflichtgefühl eines Bismarck und dem unpersönlichen Selbstaufopferungstriebe des Japaners kein prinzipieller Unterschied besteht: der überindividuelle Zusammenhang ist eben ihrer aller gemeinsame Voraussetzung. Der Künstler strebt bloss deswegen rücksichtslos nach seiner eigenen höchsten Vollendung weil er nur auf diese Weise seinen Platz in der Menschheit ausfüllen kann, welches Ziel dem Japaner durch Selbstaufopferung, einem Bismarck durch pflichttreue Arbeit im Dienste der Sache am besten gelingt. Ja man kann diesen Satz sogar umkehren, so geschlossen ist der Kreis, der den Menschen mit der Menschheit verbindet: Wagner konnte sich selbst nur dadurch vollenden, dass er ausschliesslich sich selbst lebte; Bismarck hingegen nur dadurch, dass er anderen diente. Und erinnern wir uns jetzt der Tatsache des labilen gegenseitigen Verhältnisses von Selbst- und Volksbewusstsein, wie es unser ethnologisch-historischer Streifzug enthüllte, so erscheint es sicher genug, dass jener überindividuelle Zusammenhang dem ursprünglichen Gefühl eine Realität, nicht, wie dem Denken, eine abstrakte Idee bedeutet.

Jetzt sind wir in der Lage, die Stellung des „Sollens" im Zusammenhange der Natur zu begreifen, zu erkennen, dass die sittliche Welt in keinem Gegensatze zur natürlichen steht: das Sollen ist ja nichts anderes, denn das Wollen als Teil einer höheren Einheit. Kant's Gebot: „Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest" — dieses so vielfach bekämpfte

weil unverstandene Gebot weist unmittelbar auf unsere Voraussetzung hin, obwohl sie Kant selber nie zu deutlichem Bewusstsein kam. Die Naturtatsache des Pflichtgefühls ist unter einer anderen gar nicht zu verstehen. So aber erscheint sie begreiflich genug: wenn die ursprüngliche Basis des sittlichen Bewusstseins nicht die Person, sondern eine überpersönliche Synthese ist, dann ist es selbstverständlich, dass wir „sollen"; dann verliert das Phänomen, dass der Mensch sich selbst nicht Zweck, sondern nur Mittel ist, seinen paradoxen Charakter.

Denken wir aber zum Schluss an unsere früheren Gedankenreihen zurück, so gewahren wir, dass wir nichts Unerwartetes entdeckt haben; unser Weg hat uns zu vertrauten Breiten zurückgeführt. Wir erkannten seinerzeit, dass das Ich, auf welches Selbsterhaltungstrieb wie Unsterblichkeitsbedürfnis sich beziehen, mit der Person nicht zusammenfällt; es ist ein Ueberindividuelles, für das wir leben. Deckt sich diese Erkenntnis nun nicht mit der Voraussetzung, zu der wir zuletzt gelangt sind? — Freilich: damals hatten wir bloss die sukzessive Einheit des Ich, seine zeitliche Dauer im Auge; jetzt handelt es sich um einen allseitigen Zusammenhang. Aber das Objekt ist das gleiche. Wir kommen nur von einer anderen Seite her zum gleichen Schlusse: dass wir im tiefsten Grunde mit unserer Person nicht identisch sind.

5.

Die Existenz jenes überpersönlichen Zusammenhanges, der die oberste Voraussetzung des Selbstbewusstseins bildet, lässt sich noch auf anderem Wege nachweisen: auf Grund der menschlichen Wertsetzungen. Jeder Mensch unterscheidet unmittelbar und instinktiv zwischen Gut und Böse in irgend

einer Form. Wie zweifelhaft es theoretisch immer sein mag, was als gut und was als schlecht auszusprechen sei: unsere innersten Werturteile entspringen durchaus keiner Konvention, wie die Immoralisten dies behaupten; sie entspringen ursprünglichstem Instinkte. Freilich: der Indianer hält es für über die Massen sittlich, seinen Feind zu skalpieren, und die Betschwester bebt vor ewiger Höllenpein, wenn sie des Freitags Fleisch gegessen hat. Im Bereiche der Einzelheiten und Äusserlichkeiten herrscht kein allgemeines Gesetz. Gleichwohl fühlt jeder Mensch, der sich nicht absichtlich täuscht, den Unterschied zwischen dem Grossen und dem Kleinen, dem Edlen und dem Gemeinen, dem Erhabenen und dem Niederen. Jedermann — gleichviel wie seine persönlichen Grundsätze beschaffen sein mögen — fühlt unmittelbar, dass der Weise, der eine geistige Existenz verkörpert, mehr ist als der Lüstling, der Mann grosser Ideen mehr als der beschränkte Egoist. Das fühlt sogar der Verkommene, der Verbrecher; das empfindet mit wunderbarer, oft unheimlicher Sicherheit vor allem das Kind. Dieser Eindruck ist ganz unmittelbar, weder durch Reflexion zu erklären, noch auf Grund von Theorien hinweg zu disputieren. Das Wertgefühl in der genannten allgemeinen, fast möchte ich sagen schematischen Form, ist ein primäres Bewusstseinsphänomen. Die Immoralisten, welche dies leugnen, sind insgesamt schlechte Beobachter. Wer in der Theorie noch so sehr jenseits von Gut und Böse steht, scheidet im innersten Herzen doch zwischen positiven und negativen Werten. Der metaphysische Sinn des Mordes ist auch dem geborenen Verbrecher dunkel bewusst; sogar er empfindet das furchtbare Pathos, das im willkürlichen Vernichten eines Menschenlebens liegt. Und auch der Roheste begeht im allgemeinen nur dann eine Schlechtigkeit, wenn niemand, den er liebt, es sieht oder davon weiss.

Das sind Tatsachen. Man hat sie auf die vielfältigste Weise

zu deuten versucht; doch stets ohne endgültigen Erfolg. Wenn die Inder die Sünde als Irrtum ansprechen und behaupten, wer da wisse, könne nichts Böses mehr wollen, ist das im tiefsten Grunde wohl richtig, aber doch nur eine Umschreibung, keine Erklärung. Ebensowenig sind unsere instinktiven Werturteile von einem Ideal her, einem möglichen Weltzwecke aus zu begreifen: denn das bedeutet ein Zurückführen des Bekannten auf Unbekanntes. Die sittliche Weltordnung ist eine problematische Idee. Und mit der Hypothese eines „Reiches der Zwecke" im Gegensatze zur Natur ist schon gar nichts gewonnen. Aber auch die Nützlichkeit des Guten (das Wort im weitesten Sinne verstanden), die wohl ausser Frage steht, bietet nicht den Schlüssel zum Probleme. Weil es für die Art besser ist, dass das Starke über das Schwache, das Edle über das Geringe triumphiert, braucht das ursprüngliche Wertgefühl des Individuums doch nicht dasselbe auszusagen. Es ist im Gegenteil höchst sonderbar und befremdlich, dass der Mensch objektive Werte anerkennt, die unabhängig vom Charakter seiner Person bestehen. Jeder ist sich selbst der Nächste, sollte demnach seine Werturteile seinem eigenen Wesen anpassen; der Feige sollte die Feigheit, der Böse die Bosheit positiv werten. Statt dessen verehrt der Mensch in der Regel das, was über ihn hinausweist, was sein eigenes Wesen vielleicht ausschliesst oder negiert. Auch der Verbrecher schaut zum Heiligen auf, ob er sichs eingesteht oder nicht. Ja, jeder Mensch weiss im innersten Herzen sehr genau, was er objektiv wert ist, und ganz unabhängig davon, ob die anderen ihn überschätzen oder unterschätzen, und welche Maske er selber (vor sich und anderen) zu tragen beliebt. Der Schurke weiss, dass ers ist, ob er sich auch stündlich das Gegenteil beweist und ob auch das Weltall ihn als Tugendbold verehren mag. So mancher führt nur deswegen einen untadelhaften Lebenswandel, weil er sich

seiner gründlichen Schlechtigkeit bewusst ist und dieses Bewusstsein Lügen strafen möchte. Wer die Menschen „an ihren Früchten erkennen" will, muss auch die Möglichkeit von Kontrastwirkungen berücksichtigen. Jedenfalls kennen wir uns selbst im allgemeinen besser, als wir uns erkennen. Wer aufrichtig bescheiden ist, wird seine Gründe dazu haben; wer wesentlich stolz und selbstbewusst ist (nicht nur auf Stolz posiert), ist aller Wahrscheinlichkeit nach objektiv dazu berechtigt. In der eitlen Selbstüberhebung berühmter Männer steckt im tiefsten Grunde mehr Unterschätzung und Verachtung der anderen, als Ueberwertung der eigenen Person.

Wie ist es nur möglich, dass jedermann instinktiv (nicht aus Reflexion) objektive Werte anerkennt? Wie ist diese Tatsache zu verstehen? — Unter der Prämisse des Einzelindividuums als letzter Bewusstseinsinstanz überhaupt nicht. Es ist und bleibt ein ungeheuerliches Paradox, dass der Mensch etwas als Wert anerkennen kann, was sein Leben anklagt, ausschliesst oder vernichtet; aber die Tatsache ist da. Dann muss notwendig die Voraussetzung falsch sein: der Ausgangspunkt des ethischen Menschen ist n i c h t seine Person; es ist ein überindividueller Zusammenhang. Geht nun das Selbstbewusstsein des Einzelnen ursprünglich von diesem aus, dann — aber auch nur dann wird verständlich, wie die ursprünglichen Werturteile des Individuums sich mit dem decken, was für die Art objektiv das Nützlichste ist, inwiefern es möglich ist, dass der Mensch sich selbst zugunsten eines Anderen und Höheren verneinen kann.

6.

Alle Wege scheinen zu den paradoxen Ergebnissen des letzten Kapitels zusammenzuführen; aber jetzt haben diese schon bedeutend konkretere Gestalt gewonnen. Unmittelbar zu fühlen, dass der individuelle Selbsterhaltungstrieb nicht auf die Person geht, das ist freilich kaum möglich. Wogegen jeder an sich selbst erfährt, dass sein Streben über ihn hinausweist, dass er höhere Synthesen anerkennt, als seine Person. Und jetzt bleibt uns auch nichts übrig, als den Schluss anzuerkennen, den wir schon früher gezogen hatten: wenn das Individuum die letzte Tatsache vor der Natur bedeutete, dann liesse sich auf keine natürliche Weise verstehen, wieso der Mensch ursprünglich von überindividuellen Zusammenhängen in seinem Wollen und Werten ausgehen kann; man müsste zu einer anderen, ausser- oder übernatürlichen Sphäre seine Zuflucht nehmen; und die Voraussetzung einer Welt jenseits der Wirklichkeit ist im Ernste nicht zu halten. Postulieren wir aber einen natürlichen Zusammenhang oberhalb des Individuums, dann lassen sich alle Tatsachen restlos und einheitlich begreifen. Ein sinnfälliges Phänomen ist dieser nun freilich nicht: die Wahrnehmung zeugt nur für Individuen. Es muss eben eine weitere Kategorie des Wirklichen geben; die Erfahrung spricht unzweideutig für diese Auffassung. Unsere Ideen und Allgemeinbegriffe wie Menschheit, Art, Gesamtheit etc. müssen Realitäten vor der Natur entsprechen, wären also nicht nur Abstraktionen, menschliche Denkschemen, wiewohl der Mensch sie aus der Erfahrung zu abstrahieren scheint.

Diese Auffassung ist erkenntniskritisch nicht so fernliegend und bedenklich, wie allzu feurige Kantianer dies gelegentlich behaupten. Man pflegt die empirische Realität

des Besonderen im Verhältnis zum Allgemeinen zu überschätzen. Hier hat keiner klarer gesehen als Henri Bergson; ich erlaube mir daher, einen längeren Abschnitt aus seinem geistvollen Werke *Matière et Mémoire*, das in Deutschland noch viel zu wenig gekannt und gewürdigt ist, in extenso zu zitieren (p. 172 — 174): *„A priori il semble bien que la distinction nette des objets individuels soit un luxe de la perception, de même que la représentation claire des idées générales est un raffinement de l'intelligence. La conception parfaite des genres est sans doute le propre de la pensée humaine; elle exige un effort de réflexion, par lequel nous effaçons d'une représentation les particularités de temps et de lieu. Mais la réflexion sur ces particularités, réflexion sans laquelle l'individualité des objets nous échapperait, suppose une faculté de remarquer les différences, et par là même une mémoire des images, qui est certainement le privilége des hommes et des animaux supérieurs. Il semble donc bien que nous ne débutions ni par la perception de l'individu ni par la conception du genre, mais par une connaissance intermédiaire, par un sentiment confus de qualité marquante ou de ressemblance: ce sentiment, également éloigné de la généralité pleinement conçue et de l'individualité nettement perçue, les engendre l'une et l'autre par voie de dissociation. L'analyse refléchie l'épure en idée générale; la mémoire discriminative le solidifie en perception de l'individuel.*

Mais c'est ce qui paraîtra clairement si l'on se reporte aux origines tout utilitaires de notre perception des choses. Ce qui nous intéresse dans une situation donnée, ce que nous y devons saisir d'abord, c'est le côté par où elle peut répondre à une tendence ou à un besoin: or, le besoin va droit à la ressemplance ou à la qualité, et n'a que faire des différences individuelles. A ce discernement de l'utile doit se borner d'ordinaire la perception des animaux. C'est l'herbe en général qui attire l'herbivore: la couleur et l'odeur de l'herbe, senties et subies comme des forces (nous n'allons pas jusqu'à dire: pensées

comme des qualités ou des genres) sont les seules données immédiates de sa perception extérieure. Sur ce fond de généralité ou de ressemblance sa mémoire pourra faire valoir les contrastes d'où naîtront les différenciations; il distinguera alors un paysage d'un autre paysage, un champ d'un autre champ; mais c'est là, nous le répétons, le superflu de la perception et non pas le nécessaire. Dira-t-on que nous ne faisons que reculer le problème, que nous rejetons simplement dans l'inconscient l'opération par laquelle se dégagent les ressemblances et se constituent les genres? Mais nous ne rejetons rien dans l'inconscient, par la raison fort simple que ce n'est pas, à notre avis, un effort de nature psychologique qui dégage ici les ressemblances: cette ressemblance agit objectivement comme une force; et provoque des réactions identiques en vertu de la loi toute physique qui veut que les mêmes effets d'ensemble suivent les mêmes causes profondes. Parce que l'acide chlorhydrique agit toujours de la même manière sur le carbonate de chaux, — qu'il soit marbre ou craie, — dira-t-on que l'acide démêle entre les espèces les traits caractéristiques d'un genre? Or, il n'y a pas de différence essentielle entre l'opération par laquelle cet acide tire du sel sa base et l'acte de la plante, qui extrait invariablement des sols les plus divers les mêmes éléments qui doivent lui servir de nourriture. Faites maintenant un pas de plus; imaginez une conscience rudimentaire comme peut-être celle de l'amibe s'agitant dans une goutte d'eau: l'animalcule sentira la ressemblance, et non pas la différence, des diverses substances organiques, qu'il peut s'assimiler. Bref, on suit du minéral à la plante, de la plante aux plus simples êtres conscients, de l'animal à l'homme, le progrès de l'operation par laquelle les choses et les êtres saisissent dans leur entourage ce qui les attire, ce qui les intéresse pratiquement, sans qu'ils aient besoin d'abstraire, simplement parce que le reste de l'entourage reste sans prise sur eux: cette identité de réaction à des actions superficiellement différentes est le germe que la conscience humaine développe en idées générales.

Ich will nicht sagen, dass ich jedes Wort dieses Gedankenganges unterschreiben könnte, doch scheint mir die Grundidee vollkommen zutreffend: unsere Erfahrung geht tatsächlich nicht vom Einzelnen aus und abstrahiert daraus das Allgemeine, sondern das Allgemeine wirkt schon als solches unmittelbar. Ja der Gesichtspunkt hat viel für sich, dass wir die Aehnlichkeit vor dem, was sich ähnelt, gewahr werden. Bergson schreibt weiterhin: (p. 180) „*En fait, nous percevons les ressemblances avant les individus qui se ressemblent, et, dans un aggrégat de parties contigues, le tout avant les parties. Nous allons de la ressemblance aux objets ressemblants, en brodant sur la ressemblance, ce canevas commun, la variété des différences individuelles. Et nous allons aussi du tout aux parties, par un travail de décomposition dont on verra plus loin la loi, et qui consiste à morceler, pour la plus grande commodité de la vie pratique, la continuité du réel. L'association n'est donc pas le fait primitif; c'est par une dissociation que nous débutons, et la tendance de tout souvenir à s'en agréger d'autres s'explique par un retour naturel de l'esprit á l'unité indivisée de la perception*". Wie dem im Besonderen auch sein mag, ob Bergsons Fragestellung sich durchaus bewährt oder ob es zweckmässigere gibt: gegen die aus vielen Gründen naheliegende Erkenntnis, dass unseren Allgemeinbegriffen Realitäten in der Natur entsprechen, können stichhaltige erkenntniskritische Bedenken kaum erhoben werden.

Im Falle des Lebens ist nun dieser reale Charakter des scheinbar bloss abstrakten nicht abzuleugnen. Die Einheit des Lebens ist eine Idee, gewiss; denn die Sinne zeugen bloss von scharf geschiedenen Gestalten. Dennoch besteht der ideelle Zusammenhang im allergegenständlichsten Sinne zurecht. Jedes Lebewesen ist tatsächlich durch alle anderen bedingt; fehlte ein Glied in der Kette, die ganze Synthese müsste zerfallen. Jeder Organismus ist das Produkt der Generationen, von denen er abstammt, und der Seinsgrund

der folgenden. Zwischen den gleichzeitig existierenden Lebensformen herrscht aber wiederum so allseitige Korrelation, dass sich keine einzige unbeschadet der Gesamtheit eliminieren liesse. Der Typus, die Art ist eine Idee: und dennoch beharrt diese, sich selber gleich, nicht ihre jeweilige Verkörperung, das Individuum. Auch das Ich ist eine Idee; und doch — was in uns dauert, ist eben dieses Ideelle, nicht das von Augenblick zu Augenblick schwindende Konkrete. Der Zusammenhang der Organismen im Raume ist gewiss nichts Materielles; er lässt sich schlechterdings nicht greifen. Und doch ist er da. Er ist ebensowenig abzustreiten, wie das Gemeinschaftsgefühl, wie die Liebe, der Patriotismus, obgleich er uns nicht, wie die letztgenannten Synthesen, durch das Selbstbewusstsein bezeugt wird, obgleich er zum Verständnisse der Erscheinungen eigens postuliert werden muss. Die letzten Realitäten, denen wir beim Studium des Lebens begegnen, sind überall — gleichviel ob seine Gesamtheit oder die speziellste seiner Erscheinungsformen uns Forschungsobjekt ist — ideale Einheiten: weil eben die Einheit des Heterogenen das Wesen des Organischen bezeichnet und „Einheit" an und für sich schon eine Idee ist. Der reale Zusammenhang des Lebens, der uns empirisch gegeben ist, lässt sich vom Menschengeiste nur durch Ideen fassen. Insofern ist die Idee das notwendige Gegenbild der Wirklichkeit.

Der objektive Zusammenhang des Lebens ist also Tatsache. Es ist Tatsache, dass die oberste Voraussetzung jeder Einzelexistenz nicht diese selbst, wie es kurzsichtigen Empirikern scheint, sondern die Totalität des Lebens ist. Es ist gar nicht möglich, von den höchsten, scheinbar „nur" idealen Synthesen zu abstrahieren, wenn der konkrete Spezialfall erschöpfend begriffen werden soll. Was haben wir nun im Laufe dieses Kapitels anderes getan, als diesen unbestreitbaren objektiven Zusammenhang auch in der s u b j e k t i v e n

Sphäre nachzuweisen? — Wir begannen mit der Konstatietung faktischer Daten. Wir untersuchten das Leben der Spezies Mensch mit der gleichen vorurteilslosen Objektivität, mit welcher der Zoolog den Bienenstaat studiert. Und hierbei erwies sich, dass die Menschen tatsächlich, von welchem Gesichtspunkte man sie auch betrachte, untereinander zusammenhängen. Auch innerhalb der Menschheit ist der einzelne Organismus von höheren Synthesen bedingt, nur aus diesen heraus zu verstehen. Und dies gilt unabhängig von aller Psychologie; ein Beobachter, dem die Menschenseele so unzugänglich wäre, wie uns diejenige der Biene, würde unabweislich zum gleichen Ergebnisse gelangen. Dann aber wandten wir uns der subjektiven Seite des gleichen Verhältnisses zu. Wir konnten ja auf Grund des Erfahrungssatzes, dass die Bewusstseinsphänomene stets reale Verhältnisse spiegeln, a priori voraussetzen, dass der objektive Zusammenhang des Lebens auch im Bewusstsein seinen Widerhall findet, dass umgekehrt die Bewusstseinstatsachen auf Realitäten hinweisen. Aber mit apriorischen Voraussetzungen ist es nicht getan; sie müssen begründet und an der Erfahrung geprüft werden. Diese Prüfung ward von uns gewissenhaft besorgt. Und dabei stellte es sich heraus, dass der Mensch sich ursprünglich als Glied eines höheren Zusammenhangs fühlt. Zu diesem Ergebnisse führte uns zunächst die vergleichende Psychologie der Individuen und Völker; dann aber die Kritik des sittlichen Bewusstseins. Diese war es, die uns die entscheidenden Argumente lieferte: denn die Ethik hat es mit dem innersten Sein zu tun, das sittliche Bewusstsein spiegelt das tiefste Wesen des Menschen. Dessen Analyse führte uns nun mit zwingender Notwendigkeit zur Annahme eines realen überindividuellen Zusammenhanges. Es erwies sich, dass alle ethischen Impulse ihrem Sinne nach von überpersönlichen Synthesen ausgehen. Wenn eine solche dem Selbstbewusstsein nicht unmittelbar zugrunde

läge, bliebe in der Tat vollkommen unverständlich, wie der Einzelne darauf verfallen kann, seine Person einer Idee zu opfern. Als Tatsache erwies sich, dass der Mensch Werte setzt, denen er unabhängig von Charakter seiner Person Gültigkeit zuerkennt; und dieses wäre ganz unfasslich, wenn er nicht unbewusst von einer überindividuellen Prämisse ausginge. Als unleugbares Faktum erwies sich ferner, dass jeder Mensch sich in irgend einer Form einer Pflicht ursprünglich bewusst ist; und der Pflichtbegriff setzt etwas voraus, das mehr ist, denn der Einzelne. Sonach bezeichnet das persönliche Ich tatsächlich nicht die letzte Voraussetzung des sittlichen Bewusstseins: als Tiefstes liegt ihm ein weiterer Zusammenhang zugrunde. An seinem Dasein für das Bewusstsein ist kein Zweifel möglich. Dieser subjektiv gewisse Zusammenhang ist aber genau der gleiche, dessen Dasein die objektive Forschung zwingend demonstriert. Sein und Bewusstsein entsprechen sich. — Ueberschauen wir jetzt beide Seiten auf einmal, so gelangen wir zu einer überaus wichtigen Erkenntnis: die sittliche Welt spiegelt die Natur, anstatt ihr entgegengesetzt zu sein; sie bedeutet ihr subjektives Aequivalent. Die geistigen Bande, welche die Menschen zusammenhalten — die Liebe, die Pflicht, das Wertgefühl — sind Ausdruck natürlicher Beziehungen. Die Einheit der Menschheit, wie gewiss sie erscheinen mag, ist von aussen her nicht unmittelbar wahrzunehmen; dem denkenden Geiste ist sie eine Idee, eine abstrakte Relation. Doch dem unmittelbaren Gefühl, dem ursprünglichen sittlichen Bewusstsein offenbart sie sich als lebendige Wirklichkeit. Jeder Aufrichtige fühlt, dass der Grund seiner Seele tiefer liegt, denn alles Persönliche. Die grandiose Natursynthese findet im Bewusstsein ihr Echo.

7.

Wenden wir uns jetzt nochmals dem schwankenden Verhältnisse des Individuums zur Gesamtheit zu. Uns trat die eigentümliche Tatsache entgegen, dass die Art des Selbstbewusstseins eine sehr verschiedene sein kann; von der Unbewusstheit eines persönlichen Ich bis zu dessen höchster Betonung begegneten uns alle Stadien. Der unpersönliche Herdenmensch weiss weder von autonomem Wollen, noch von autonomer Pflicht; er fühlt sein ethisches Zentrum ausser sich, in der Gruppe. Der politisch Vollendete will selbständig, was der Unmündige heteronom vollführt; sein Wille spiegelt die Pflicht. Der extreme Individualist endlich weiss nur von sich, seiner selbstherrlichen Person. Er kennt nur Pflichten gegen sich selbst.

Nun bezeichnen Autonomie und Heteronomie ebenso wie Egoismus und Altruismus überaus oberflächliche Antithesen. Im tiefsten Grunde gibt es sie gar nicht. Auch die äusseren Gesetze, denen ich folge, können nur vermittelst meines eigenen Wollens, meines inneren Lebensgesetzes zur Geltung gelangen; auch die Heteronomie ist an die Selbstbestimmung der Persönlichkeit gebunden. Alles, was sich auf Andere zu beziehen scheint, bezieht sich im letzten Grunde auf mich selbst. Darin sind die Moralisten, die dem Menschen nur Pflichten gegen sich selbst zuerkennen, durchaus im Rechte. Ihre These widerstreitet auch gar nicht der klassischen Moral, sie gibt ihr bloss eine vertiefte Fassung. Alles, was wir Anderen antun, tun wir zugleich an uns selber. Der extreme Altruist verleugnet sein Ich nicht mehr, als der überzeugte Individualist; wo er anders denkt, erliegt er einer Selbsttäuschung. Wir waren ja schon früher zur Einsicht gelangt, dass zwischen dem rücksichtslosen Selbstverkörperungsbedürfnis eines Wagner, dem strengen Pflicht-

gefühl eines Bismarck und der unpersönlichen Selbstlosigkeit des Japaners kein wesentlicher Unterschied besteht. Das heisst: prinzipiell ist es das gleiche, ob einer nur Pflichten gegen sich selbst, oder nur solche gegen Andere anerkennt; der Unterschied betrifft die Erscheinungsform, nicht das Wesen. Welcher Art ist nun der kritische Sinn dieses Verhältnisses? — Wenn aller Verschiedenheit innerhalb der Voraussetzungen des sittlichen Bewusstseins dennoch ein identisches Wesen zugrunde liegt — und daran können wir nicht mehr zweifeln — muss wohl folgendes der Fall sein: die Verschiedenheit ist im Subjekte, nicht im Objekte begründet, so zwar, dass der Charakter des Ich ein verschiedener ist, je nach dem es sich behauptet oder verleugnet, je nach dem es betont oder verflüchtigt erscheint; aber das Ich selbst wird überall den gleichen Sinn haben.

Vergleichen wir die entgegengesetzten Extreme miteinander: das Ichbewusstsein fehlt im strengen Sinne des Wortes; das Ichbewusstsein scheint allmächtig. Worin besteht der Unterschied? — Zunächst ist der Mensch in jedem Falle, ob er sich eines selbständigen Ich bewusst ist oder nicht. Der Aussenstehende ist unfähig, eine Wesensdifferenz zwischen dem Solipsisten und einem Kapila, der die Nicht-Existenz seiner Person verkündete, zu erblicken. Ferner kann der Mittelpunkt eines Menschen gar nicht ausserhalb seiner liegen; das ist schlechterdings unmöglich. Ob einer sein Zentrum noch so sehr in der Menschheit, in der Gruppe, in einem geliebten Wesen fühlen mag: immer ist es sein Subjekt, das Gesetz seines Organismus, das sein Leben bestimmt. Folglich muss der Unterschied, der als solcher Tatsache ist, dadurch bedingt sein, auf welche Weise das dem Wesen nach überall gleiche Selbstbewusstsein zentriert und akzentuiert ist.

Wir erkannten, dass die tiefste Grundlage, aus welcher

das ethische Selbstbewusstsein hervorwächst, nicht die Person ist, sondern ein überindividueller Zusammenhang; anders ausgedrückt: eine Beziehung des Individuums zur Gesamtheit. Wie befremdlich diese Auffassung klingen mag, sie ist nicht zu umgehen. Lassen wir sie nun gelten, so verstehen wir ohne Schwierigkeit, inwiefern es möglich ist, dass das persönliche Selbstgefühl unter Umständen geradezu ein unpersönliches sein kann: je nach dem, auf welchem Punkte der genannten Beziehung der Akzent oder das Bewusstseinszentrum ruht, wird die Art des Selbstgefühls eine andere sein. Der überpersönliche Zusammenhang ist bei der grossen, vollauf durchgearbeiteten Persönlichkeit auf die Person konzentriert; beim Herdenmenschen fehlt jeder Akzent oder aber er ruht auf einem anderen Punkte; das resultierende Bild wird in jedem der Fälle ein anderes sein. Die Voraussetzung scheint freilich paradox; sie ist ihrem vollen Sinne nach kaum zu fassen, gestehen wir's ruhig zu. Doch wenn wir sie anerkennen, schwindet anderseits die Paradoxie der Volksseelen, der Gruppengefühle, des Familien- oder Rassenbewusstseins, das lebendiger ist als das Selbstgefühl, — also die Paradoxie der Tatsachen, die als solche unwiderleglich sind. Die genannten Verhältnisse erscheinen jetzt um nichts merkwürdiger, als das Ichbewusstsein, über das keiner sich wundert. Und da unsere Begriffe nur dazu da sind, die Tatsachen verständlich zu machen, da ihnen jede Macht über ihr Da- und Sosein fehlt, so bleibt uns nichts übrig, als uns ins Befremdliche zu bescheiden. Allen Bewusstseinsarten liegt ein identischer Zusammenhang zugrunde; aber in jedem der Fälle erscheint er anders zentriert, anders betont. Liegt der Nachdruck auf dem Individuum, so haben wir Persönlichkeit, sittliche Autonomie, Selbstgefühl, Selbstverantwortlichkeit; ruht er auf der anderen Seite des Zusammenhanges (der Gesamtheit) — Unpersönlichkeit, Herdentrieb, sittliche Heteronomie, ursprüngliches

Gruppengefühl, Ueberwiegen der altruistischen Tendenzen. Aber im Prinzip handelt es sich überall um das gleiche; überall ist das Ich die Prämisse. Nur erscheint es in jedem der Fälle verschieden gefasst. Und obgleich aller Sinn unseres ethischen Strebens gerade auf dieser Fassung beruht — zunächst darauf, d a s s wir das Unbestimmte in eine Form fassen, und dann in welcher Hinsicht — kennt die Natur hier doch nur Identität. Die Theorie der Einsamkeit der Menschenseele widerspricht also den Tatsachen; die Seele kann gar nicht einsam sein. Stets und überall ist sie Teil eines höheren Zusammenhanges. Wenn auch nur e i n Mensch diesen Erdball bewohnte, fühlen würde er sich als Glied einer Gesamtheit. Er würde Aufgaben vor sich sehen, die über die Person hinausweisen; er würde objektive Werte anerkennen; er würde sich einer Pflicht bewusst sein — sei es auch nur der, die Würde des letzten Menschen zu wahren.

8.

Das einsame, unvermittelte Ich! Die Person als letzte Bewusstseinstatsache! Wie befangen muss nicht der Meisten Blick sein, dass ihnen die Widernatürlichkeit solcher Voraussetzungen nicht in die Augen springt? — Als Embryo ist das Kind von der Mutter nicht geschieden; i h r e Lebenskraft pulsiert in seinem Leibe. Jahrelang nach der Geburt ist das Abhängigkeitsgefühl des Kindes noch so stark, dass sich ein selbständiges Ichbewusstsein gar nicht bilden kann. Der Augenblick aber, da der Mensch sich zum erstenmal des Besitzes eines Ich deutlich bewusst wird, bezeichnet fast immer eine Krisis. Vielen hat sie einen un-

auslöschlichen Eindruck hinterlassen, nicht wenige haben sie ergreifend geschildert. Ich führe als Beispiel das Bekenntnis Jean-Paul Friedrich Richters an: „Nie vergess' ich die noch keinem Menschen erzählte Erscheinung, wo ich bei der Geburt meines Selbstbewusstsein stand, von der ich Ort und Zeit anzugeben weiss. An einem Vormittag stand ich als ein sehr junges Kind unter der Haustüre und sah links nach der Holzlege, als auf einmal das innere Gesicht: ich bin ein Ich! wie ein Blitzstrahl vom Himmel vor mich fuhr und seitdem leuchtend stehen blieb — da hatte mein Ich zum erstenmal sich selber gesehen und auf ewig. Täuschungen des Erinnerns sind hier schwerlich gedenkbar, da kein fremdes Erzählen sich in eine bloss im verhangenen Allerheiligsten des Menschen vorgefallene Begebenheit, deren Neuheit allein so alltäglichen Nebenumständen das Bleiben gegeben, mit Zusätzen mengen könnte". Es muss in der Tat ein denkwürdiger Augenblick sein, wo der psychische Zusammenhang mit den anderen zum ersten Male reisst, wo sich dem Menschen zum ersten Mal die Frage der Selbständigkeit, der Einsamkeit seiner Seele stellt. Dieses Ereignis ist nicht minder bedeutend, als die leibliche Geburt; wer ihm nachsinnt, vermag es kaum zu fassen. Aber die meisten — leider sogar die meisten Philosophen — ahnen kaum, dass es stattfindet. So gehen sie blindlings von der Voraussetzung aus, der Mensch sei psychisch von vornherein eine Monade. Diese Voraussetzung ist freilich plausibler als die richtige; doch wer nach Erkenntnis strebt, muss auch das Befremdlichste, bis dass es widerlegt ist, gelten lassen. Und wie befremdlich ist nicht schon die Tatsache der leiblichen Geburt! Was kürzlich noch verschmolzen war, spaltet sich zu unüberbrückbarer Zweiheit; aus einer unteilbaren Einheit werden zwei einsame Menschen .... — Ich meine: schon dieses beinahe triviale Verhältnis sollte jedem die Augen darüber öffnen, dass die Abgeschlossenheit des Ein-

zelnen vom Standpunkte der Natur nicht das Primäre, nicht das Grundphänomen bedeutet. Der Zusammenhang der Menschen untereinander, der so oft einfach bestritten wird, ist in Wahrheit die Urtatsache. So fühlt es auch das Kind, bis zum Augenblicke der Geburt seines Ich.

Dieses glücklich geborene Ich wächst und gestaltet sich nun, immer mehr zur Welt, als erstes zu den Eltern, von denen es noch kürzlich ungeschieden war, in Gegensatz geratend. Das harmonische Weltbild des Kindes verzerrt sich, wenn es heranwächst. Der Jüngling fühlt sich allseitig bedrängt, allseitig unverstanden, und im ohnmächtigen Kampfe verhärtet sich das Ich in seinen Grenzen. Dann naht eine Zeit, wo der Gegensatz wiederum schwindet: bei der ersten grossen Liebe. Hier fühlen sich zwei als eins; hier sucht der bis dahin schroffste Individualist seine Person zu verleugnen, in einer anderen aufzugehen. — Allmählich zieht sich das Ich wieder in sich zusammen. Sein wesentlicher Umfang hängt von der Weite der Persönlichkeit ab. Nur bei höheren Menschen umfasst es dauernd weitere Zusammenhänge. Der Weise denkt kosmisch, lebt ursprünglich im allgemeinen; der Beschränkte fühlt sich zu allem im Gegensatz. Doch ist die Begrenzung des Selbstbewusstseins auf die Person überall keine Notwendigkeit.

Man denke an die Seele des Weibes. Dieses fühlt ursprünglich den Zusammenhang mit den anderen, kann sich in sich selbst (im männlichen Sinne) kaum zurückziehen. Das Weib lebt in denen, die es liebt, in ihren Wünschen, Freuden und Leiden. Scheidet es zwischen sich und den anderen, so übt es Abstraktion. Mit den Kindern fühlt sich die Mutter nach deren Geburt nicht minder eins, als vorher; und auch in anderer Richtung ist der Familienzusammenhang dem Weibe unmittelbares Erlebnis. Freilich vermag es allzuweite Beziehungen — wie Vaterland, Menschheit — in der Regel nicht zu fassen; es fühlt sie nicht. Für

die Frau existieren weit weniger Menschen als für den Mann. Aber wer überhaupt für sie in Betracht kommt, tut es in sehr anderem, weit lebendigerem Sinne, als für den warmherzigsten unter diesen; er gehört recht eigentlich zu ihrem Ich. Otto Weininger hat aus den angeführten Tatsachen freilich den Schluss gezogen, dem Weibe fehle die Seele: doch war es in allem sein Verhängnis, sich selbst ad absurdum zu führen. Das Weib erlebt den Zusammenhang des Lebens lebendiger, als der Mann. Es steht der Natur näher, als dieser, und der Natur bedeuten die überindividuellen Zusammenhänge das Ursprüngliche, das Grundphänomen. Anstatt der Frau Seelenlosigkeit vorzuwerfen, sollten wir eher zu ihr aufschauen: sie fühlt spontan die grossen Synthesen, deren Dasein dem widerspenstigen Männergeiste nur mühsam einleuchtet. Doch fusst auch das männliche Selbstbewusstsein in der gleichen überpersönlichen Beziehung; auch der Mann ist keine einsam abgeschlossene Monade, wie gern er sich's auch vortäuschen mag.

Sträubt sich unser Stolz, sträubt sich gar der Verstand, diese Wahrheit anzuerkennen? Sollen wir sie abweisen, weil sie uns dunkel erscheint? — Aber die Begriffe haben sich den Tatsachen anzupassen, nicht umgekehrt; es bedeutet keinen Einwand gegen die Welt, dass wir sie nicht verstehen. Die vitale Reaktion, die wir als Denken bezeichnen, ist ausschliesslich ans bewusste selbständige Schlussstadium des Menschenlebens gebunden. Es entwickelt sich nach der Geburt, so spät zumeist, dass die frühesten Etappen dem Verstande unbewusst und fremd bleiben. Daher ist begreiflich, dass seine Voraussetzungen nur den späteren angemessen sind. Wir finden es selbstverständlich, im Menschen eine abgeschlossene Monade zu erblicken — aber warum? Nur weil unsere Denkfähigkeit erst in dem Stadium zur Reife gelangt, wo diese Auffassung durch die Tatsachen gerechtfertigt erscheint. Könnte schon der Em-

bryo denken, begleitete der Verstand den Keim bis zur letzten Ausgestaltung, unsere Psychologie wäre ganz gewiss keine Monadologie. Dann wäre der Zusammenhang der Lebenseinheiten unsere selbstverständliche Grundvoraussetzung, und uns beunruhigte vielmehr das Problem, wie dieser überhaupt zerreissen kann.

9.

Alle Betrachtungen führen zum gemeinsamen Ergebnisse, dass die oberste Prämisse des ethischen Menschen, wie er sich auch stellen mag, nicht die Person, sondern ein Höheres ist. Die Familie, das Volk, die Menschheit. Das sittliche Bewusstsein spiegelt den natürlichen Zusammenhang; die Fiktionen des Intellektes, der den Menschen zu vereinzeln strebt, werden durchs lebendige Gefühl ad absurdum geführt. Jeder fühlt sich ursprünglich als Glied der Gesamtheit; für diese lebt er, ob er's weiss oder nicht. Darum, darum allein liegt uns am Ruhme, am Gedenken der kommenden Geschlechter. Was könnte der Ruhm uns bedeuten, wenn wir nur an unsere Person dächten? Die ist mit dem Tode dahin; und keine Religion verheisst, dass der Ruhm ins Jenseits hinüberreicht. Der Ehrgeiz bedeutet das strikte Gegenteil des Egoismus: er erstrebt das Fortwirken des Menschen über sein Erdenwallen hinaus, sein Fortwirken im Dienste der Menschheit. Wer den Ruhm will, will mehr als sich selbst; er will sich als Mittel, nicht als Zweck; er will, dass seine Entelechie über alle Zeitgrenzen hinaus lebendig bleibe. Freilich hängt er an seinem Namen; aber tut dasselbe nicht auch der Vater, der zugunsten des Kindes freudig aufs Leben verzichtet? Und wie dieses

wohl sein Leben, nicht aber seine Person fortsetzt, ebenso ist der heute lebendige Napoleon mit dem verstorbenen Franzosenkaiser nicht identisch. Er ist eine mythische Figur, in vielem grösser, in manchem kleiner als das historische Individuum des gleichen Namens; jedenfalls aber anders. Und jeder Mensch, der nach Ruhm dürstet, weiss, dass er sich nach seinem Tode verändern wird. Ihm liegt auch nicht daran, *tel quel* fortzuleben. Er will nur fortwirken, mit grösstmöglicher Intensität. Seine zeitliche Person gibt er unbedenklich preis.

Das Gesagte gilt in bezug auf die Zukunft. Besteht nicht das gleiche Verhältnis hinsichtlich der Vergangenheit zu Recht? Woher der Ahnenstolz, woher das Bedürfnis, eine Geschichte jenseits der Geburt zu besitzen, woher der Wert, den jeder normal empfindende Mensch in seiner Gliedschaft eines zurückgreifenden Zusammenhanges erblickt, wenn er nicht mehr sein wollte als seine begrenzte Person? Auf den ersten Blick scheint es doch gleichgültig, was früher war und was später sein wird, wenn man nur selbst da ist. Gleichwohl denkt keiner so, der nicht gemütlich verkrüppelt wäre. Der Edelmann ist stolz auf die Familieneigenschaften, die seit Jahrhunderten die Träger seines Namens kennzeichnen. Wäre er selbst seine letzte Prämisse, er dürfte sich höchstens dessen schämen, so wenig „einzig" zu sein. Grosse Nationen wie grosse Menschen haben stets viel, oft überschwänglich viel auf Geburt und Rasse gehalten. Dem Griechen ging nichts über edle Abkunft. Sogar diejenigen unserer grossen Geister, die selbst auf keine Tradition zurückblicken konnten, waren überzeugte Anhänger des aristokratischen Prinzips. Jede kraftvolle Natur sucht ihre Grenzen zu erweitern — nach vorwärts zu durch den Nachruhm, gen rückwärts durch bewusstes Fortsetzen der Tradition. Nur kleine Seelen fühlen sich erniedrigt durch das Bewusstsein, einem höheren

Zusammenhange anzugehören; der Vornehme empfindet es als Steigerung seines persönlichen Wertes.

Mit dem Augenblicke, da sie ihre Kinder versorgt und glücklich sehen, sterben die greisen Eltern gern. Wo er sein Lebenswerk vollendet hat, schliesst der Genius freudig die Augen. Goethe erblickte in der Zeitspanne, um welche er die Vollendung des Faust überlebte, ein unverdientes Geschenk, das er in dankbarer Demut hinnahm. Epaminondas gab befriedigt den Geist auf, als er des Sieges seines Heeres gewiss war. Wo ein Mann der weiten Perspektiven stirbt, bevor er seine Pläne verwirklichen konnte, freut er sich doch des Tages, da der sachliche Zweck erreicht sein wird. Ja, er bescheidet sich gern, wenn auch wehmütig, in den Gedanken, zu frühe gekommen zu sein, wenn er nur die Gewissheit hat, dass andere seine Hoffnungen dereinst erfüllen werden. Ein Ueberindividuelles gibt allem Streben den Grundton; ist die Sache getan, so dankt das Individuum ab. Jeder Mensch — und desto bewusster, je grösser er ist — sieht in seinem Leben nur ein Mittel zu höheren Zwecken. Er handelt aus Pflichtgefühl; er fasst seine Person wie ein Amt auf, das ihm die Menschheit übertrug.

Diese Verhältnisse sind überaus merkwürdig, doch sind sie unbestreitbar. Ueberall scheinen es ideale Zusammenhänge, denen die höchste Realität eignet; überall siegt die Idee über die Erscheinung. Das sittliche Bewusstsein jedes Einzelnen weist ursprünglich über die Person hinaus; das gleiche tun alle wesentlichen Triebe. Wer da liebt, der sprengt schon seine Grenzen; wer sich an Kunstwerken erbaut, nimmt fremdes Leben in sich auf. Und wer nach Ergänzung strebt, wer die Steigerung seiner Person ersehnt, beweist damit schon, dass seine empirischen Grenzen ihn beengen. Nun aber leuchtet klar hervor, wie verderblich der Persönlichkeitskultus unserer Tage ist; er führt, wie er gemeinhin

verstanden wird, zur Apotheose des krassesten Empirismus. Wo andere Zeitalter idealen Zusammenhängen die höchste Wirklichkeit zuerkannten — der Volkserhöhung, der Menschheit, der religiösen Idee — ergötzt sich der Moderne an den empirischen Grenzen des Individuums. Am sterblichen, vergänglichen *par excellence!* Gerade in der Beschränkung liege das Grosse. Man liebäugelt mit seinen Grenzen, anstatt sie als Fesseln zu empfinden. Dieser ethische Empirismus ist noch um vieles betrübender, als der theoretische unserer Naturphilosophen. Dieser schadet nur der Wissenschaft, jener versündigt sich am Leben. Goethe, auf den sich jene Leute am liebsten berufen, würde sie gewiss nicht als seine Jünger gelten lassen. Auch Nietzsche nicht. Nietzsche, der erbittertste Feind jeder Art von Anarchie[1]), der Vertreter des Standpunktes, der Mensch sei etwas, das überstiegen, überwunden werden müsse, hätte den unendlichen Wert jeder Persönlichkeit verkündigt? Er erkannte im Gegenteil nur dem Ideal, freilich einem konkreten Ideal, Existenzberechtigung zu. Goethe aber verstand unter Persönlichkeit die schöpferische Kraft im Menschen, seine fortwirkende Entelechie. Er hätte sicherlich dem schönen Worte eines zu früh Verstorbenen[2]) zugestimmt: „Persönlichkeit ist der Gegensatz von Individualität.“ Denn „Persönlichkeit“ ist eine Idee, eine zeitlose, ewige Macht, eine Kraft, die alle Grenzen leugnet. Goethes Persönlichkeit wirkt noch heute fort, lebendiger denn je, dem Weltprozesse auf immer einverleibt; wogegen das Individuum, das den Genius trug, schon längst zergangen und zerstoben ist.

---

[1]) Vgl. hierzu Georg Simmels *Schopenhauer und Nietzsche.* Leipzig 1907. Besonders S. 231 ff. Hier ist wirklich manche schiefe Legende über Nietzsche zerstört, manches Neue und Beachtenswerte zu seinem Verständnis beigetragen.

[2]) Walter Calé. Das zitierte Wort steht in der *Neuen Rundschau* vom September 1906 p. 1143.

„Individuum" ist ein wesentlich Begrenztes und Vergängliches, unzulänglich und schwach, gleichgültig und irrelevant. Wer die Persönlichkeit in echtem Sinne verehrt, der verehrt das Ueberindividuelle, der verehrt die Idee, der verehrt die Menschheit. Beethoven schrieb einst über seine Verwandten, die ihm nur wenig Freude bereiteten, das herrliche Wort: „Seien Sie überzeugt, dass mir die Menschheit auch in ihrem Falle immer heilig bleibt." Auch im Genius heiligt die Menschheit das Individuum. Diese Hoheit des Unermesslichen, des Unvergänglichen, welche die Schöpferkraft umgibt — diese sollen wir verehren; sie ist das höchste, von dem wir wissen. Doch wer vor dem zeitlichen Menschlein in Ehrfurcht erschauert, der betet vor dem Staub. „So bin ich nun einmal; in diesen meinen Grenzen wurzelt meine Bedeutung" verkündet der Literat. Ach — es ist doch so herzlich gleichgültig, wie Du bist; Deine Grenzen sind vergänglich, wie jedes Phänomen. Nur sofern Du m e h r bist als Deine Person; wenn Du fortzuwirken weisst als lebendiger Faktor des Lebens — nur in so weit bist Du ein Wert.

10.

Seit je ist es der Menge aufgefallen, wie geringe Bedeutung der höhere Mensch seinem persönlichen Leben beimisst; es ist ein Erfahrungssatz, dass der Mensch sein Leben desto geringer einschätzt, desto leichter in die Schanze schlägt, je wertvoller es tatsächlich ist. Jetzt begreifen wir den tiefsten Grund dieses Phänomens: die Person ist wirklich keine letzte Tatsache, nicht nur vom Standpunkte der Natur, nein auch von dem des innersten

Selbstbewusstseins. Keiner — auch der Solipsist nicht — fühlt sich als einsames, unvermitteltes Absolutum; er fühlt sich als soziales Atom, oder als soziales Organ, oder im Gegensatze zur Sozietät. Und wer zu den Menschen kein unmittelbares Verhältnis hat, der hat es doch zur Menschheit. Gerade der, dessen Persönlichkeit so konzentriert ist, dass er nur Pflichten gegen sich selber anerkennt, steht zu ihr in direktester Beziehung. Alles Streben weist über die Person hinaus. Das ethische Bewusstsein verneint sie. Das Ichbewusstsein ist ursprünglich an ein Höheres gebunden. Je tiefer wir in uns selbst eindringen, desto mehr entfliehen wir unseren Grenzen. Anstatt auf das persönliche Atom als letzten Quotienten der Analyse zu stossen, entdecken wir im Selbste ein Allgemeines, Ueberindividuelles, das alle persönlichen Schranken negiert.

Was ist dieses Ueberindividuelle, das den Grund der Individualität bildet und auf welches alles Einzelleben sich bezieht? Es ist schwer zu präzisieren; seine Umrisse sind schwankend; sein Sinn ist dunkel, in Begriffen kaum zu fassen. Bald erscheint es als unpersönliche Sache, bald als Familie, als Volkseinheit. Im höchsten Falle deckt es sich mit der Menschheit, im allerhöchsten mit dem Zusammenhange des Lebens. Das Bewusstsein spiegelt die objektive Einheit der Natur, objektiv aber bildet alles Leben eine lückenlos vermittelte Einheit. Doch ist diese Einheit dem Denken eine Idee; sie ist als solche nicht abzuleiten; und was sich nicht ableiten lässt, ist nicht zu erklären. Hier strandet der Verstand an seinen Grenzen, muss sich bescheiden, auf tiefere Einsicht verzichten. Die Tatsachen postulieren die Idee. Suchen wir aber diese zu übersteigen, so werden wir schroff auf die Tatsachen zurückgewiesen. Und die müssen wir gelten lassen. Wir haben mit der Gewissheit, die in diesen höchsten Regionen erreichbar ist, erkannt, dass der Urgrund der Person ein Ueberpersönliches ist. Wir

haben diese Erkenntnis nach allen Richtungen hin geprüft, überall als gesichert befunden. Und doch bleibt sie uns selbst ein Rätsel. Ich weiss nicht, was die „Menschheit", weiss auch nicht, was das „Leben" ist. Jedesmal, wo die Weltgleichung aufgeht, ist ein Geheimnis die Lösung.

Aber wie erscheint das Unsterblichkeitsproblem im Lichte unserer jüngsten Erkenntnisse? — Wenn ich fühle, dass ich ewig bin, heisst das wohl: ich fühle, dass ich mehr bin als meine Person. Es ist eine alte Erfahrung, dass glückliche Eltern wenig Bedürfnis nach persönlicher Fortdauer zeigen. In ihren Kindern sehen sie sich fortleben, ihr eigenes Ende kümmert sie wenig. Desgleichen hat der Genius, der Held, dessen Taten unsterblich sind, wenig Interesse dafür, was mit seiner Person posthum geschehen mag. Sein Innerstes, Edelstes wirkt ja auf Erden fort; das übrige wirft er gerne von sich. So pflegten sich die grössten Gestalten der christlichen Aera, auch wo sie von Herzen gläubig waren, am wenigsten um ihr Seelenheil zu sorgen. Nur wer nichts besseres hat, lebt für seine Person; nur wer nichts Lebendiges hinter sich lässt, sorgt sich ernstlich um ihr Schicksal. Der grosse Mensch fühlt allezeit, dass sein endliches Dasein nur einen Punkt einer unendlichen Reihe bedeutet, dass sein wahrer Grund, sein wahrer Sinn in dieser liegt.

Manchen Völkern liegt diese Einsicht in Fleisch und Blut. Die Antike erblickte einen Fluch darin, kinderlos zu sterben. Der Junggeselle galt als Frevler; die Ehefeindschaft als eine Art grotesken Selbstmordes. Nichts liegt kraftvollen Völkern ferner, als die Theorie unserer Dekadenten: es sei vornehm, auszusterben. Denn dort fühlt sich der Mensch als Glied seines Geschlechtes, als Träger der Vergangenheit, als Hort der Zukunft; Selbstzweck ist er sich nie. Und wer in seiner Person den Sinn seines Daseins nicht erblickt, wie sollte der den Tod metaphysisch ernst

nehmen? „Der Tod, in eines solchen Bereich gelangend," heisst es im Mahâbhâratam[1]), „wird zunichte, ähnlich wie der Mensch zunichte wird, wenn er in das Bereich des Todes gelangt." Der Tod berührt nur das Individuum, nicht das Leben, wer die Person übersteigt, überwindet damit den Tod. Und worauf anders zielt denn schliesslich alles Streben des Menschen, als darauf, seine Grenzen zu erweitern und zu sprengen? Lebe ich anderen, bin ich mehr als ich; schaffe ich ewige Werte, so schaffe ich über mich hinaus; zeuge ich Kinder, so setze ich mein Dasein über meine Leiche fort. Wenn dem aber so ist — sollen wir da nicht die Frage, ob wir unsterblich sind, dahin umkehren, ob wir überhaupt sterblich sind? — Der weise Sanatsujâta, „jener ewige alte Jüngling", hat gesagt: „Der Tod ist nicht". Und im tiefsten Sinne hat er recht. Nur die Grenzen des Menschen sind vergänglich; nur wer sich mit diesen identifiziert, kann befürchten, zugrunde zu gehen. Aber wer so verfährt, mordet sich freiwillig. Die Gegenwart verdichtet in sich die Vergangenheit und die Zukunft. Das Bewusstsein umfasst das All der Natur. Was verschlägt es wohl dem Weltall, wenn ein Atom zusammenbricht? Die Person ist endlich, kein Zweifel; aber „der Seele Grenzen", lehrt Heraklit, „kannst Du nicht auffinden, und ob du jegliche Strasse abschrittest; so tiefen Grund hat sie".

[1]) Buch V, Adhyâya 41, 16 *(Sanatsujâta-Parvan*, in Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss übersetzt von Paul Deussen, Leipzig 1906.)

Siebentes Kapitel.

Individuum und Leben.

1.

Ebenso befremdlich als unbestreitbar ist das Verhältnis, dass der einzelne Organismus nie aus sich selbst allein, sondern nur aus der Gesamtheit des Lebens heraus begriffen werden kann. Nur das einzelne Lebewesen ist Gegenstand unmittelbarer Erfahrung; gleichwohl bleibt sein empirisches Verhalten gänzlich unverständlich, wofern es nicht aus dem Gesichtswinkel höherer Synthesen betrachtet wird. Zunächst der Art: sogar die, welche den realen Gehalt dieser Idee bestreiten, müssen ständig auf sie zurückgreifen. Die ganze Argumentation von Weismanns berühmter Abhandlung über die Dauer des Lebens fusst auf ihr, als oberster Prämisse; und wirklich ist der Sinn des Sterbens vom Individuum her nicht zu verstehen, während er unter der Voraussetzung der Spezies als höchster Realität aus den Tatsachen unmittelbar hervorleuchtet. Das Problem der Fortpflanzung weist selbstverständlich über das Individuum hinaus; das gleiche gilt von der Vererbung, der Variation, der Entwicklung und Differenzierung. Ja, letzten Grundes offenbart uns jedes biologische Phänomen das gleiche Verhältnis: da sämtliche Organismen mehr oder minder direkt aufeinander angewiesen sind, nur in bezug aufeinander existieren — da also die Einheit des Lebens in konkretestem Sinne zu recht besteht — so ist es ersichtlich gar nicht möglich, irgend einen von ihnen isoliert zu verstehen. Jede Abgrenzung zerreisst den Tatbestand.

Die Ergebnisse nun, zu welchen wir jüngst beim Studium des sittlichen Bewusstseins gelangten, sind durchaus gleicher Art: auch in der subjektiven Sphäre kann der Einzelne vom Einzelnen aus nicht begriffen werden. Ueberall sind es höhere, anscheinend bloss begrifflich bestehende Synthesen, unter deren Voraussetzung der konkrete Fall allererst verständlich wird. Das gilt vom Pflichtgefühl, von den Wertsetzungen; das gilt von fast jedem noch so persönlich bedingten Ideal. Diese Kongruenz der Ergebnisse strengster Selbstanalyse mit den Daten der objektiven Erfahrung ist höchst bedeutend; das persönliche Bewusstsein spiegelt überall das, was uns ausser uns als letzte unpersönliche Realität entgegentritt.

Diese Erkenntnis darf prinzipiell nunmehr als gesichert gelten; indessen haben wir ihren tiefsten Gehalt noch nicht erfasst. Jetzt, wo wir wissen, dass alles Leben nur von der Totalität her erfasst werden kann, dass auch das sittliche Bewusstsein dem gleichen Tatbestande Ausdruck verleiht und dass das Individuum, woher man es auch betrachte, nicht das Letzte bedeutet: jetzt ziemt es uns, den Rahmen weiter zu spannen, das Problem von Mensch und Menschheit zu dem grösseren von Individuum und Leben zu steigern: dann erst werden wir das erste erschöpfend begreifen können.

2.

Welcher ist der Sinn des Individuums innerhalb der Totalität des organischen Geschehens? — Die Beantwortung dieser Frage setzt eine genaue Bestimmung des Individualitätsbegriffes voraus; und unternehmen wir eine solche, so

erweist es sich bald genug, dass sie in eindeutigem Sinne — unmöglich ist. Wird überall an diesem Begriffe festgehalten, so muss er für jeden Organisationstypus eigens definiert werden; und in jedem Falle wird die Definition einen anderen Inhalt umschliessen.[1])

In der Tat: wenn Individuum und Lebenseinheit durchaus Wechselbegriffe sein sollen, dann gibt es notwendig Individualitäten verschiedener Ordnung. Ein Infusor, das sich ad infinitum zu teilen vermag, kann mit der menschlichen Persönlichkeit offenbar nicht verglichen werden. Ebensowenig ist diese mit der Individualität eines Wurmes, der unbedenklich das abgeschlagene Haupt regeneriert, oder eines Seesternes, dessen einzelne Arme ohne weiteres das Gesamttier durch Knospung reproduzieren, in gegenständliche Beziehung zu setzen. Das Wesen der Individualität, wie sie uns bei den höchsten Tieren begegnet, ist gesetzmässige Begrenztheit, vollständige Abgeschlossenheit. Es gibt aber Tierkolonien, welche uns als grenzenlos anmuten (weil die Zahl ihrer Mitglieder beliebig gross sein kann) und die dennoch unbedingt als Einheiten anzusprechen sind, da sie einen einheitlichen Verdauungs- und Zirkulationsapparat besitzen, und auch die Fortpflanzung mehr von der Kolonie, als vom einzelnen Mitglied auszugehen scheint. Weiter gibt es Organismen, bei denen die selbständige Individualität nur ein Stadium

[1]) Eine erste Schwierigkeit liegt schon in der Nicht-Identität der morphologischen mit der physiologischen Individualität: eine einheitliche Form braucht nicht selbständig zu sein, was als Einheit wirkt, kann der Analyse als vielfältig erscheinen. Je nachdem der Gesichtspunkt ein statischer oder ein dynamischer ist, gewinnt das Problem andere Gestalt. Schon hier beginnen sich also, wie man sieht, die Begriffe zu verwirren. Doch beuge ich in folgendem dieser ersten Schwierigkeit dadurch vor, dass ich unter Individualität ein für alle Male die *aktuelle Lebenseinheit*, gleichviel wie sie beschaffen sein mag, verstehe. Dieser Definition fehlt es gewiss an Präzision; doch genügt sie für die Zwecke, die wir im Auge haben.

darstellt und im Laufe der Entwicklung zum Organ sich degradiert. In anderen Fällen wiederum werden aus ursprünglichen Organen späterhin selbständige Lebenseinheiten usw. Hier ist eine eindeutige Definition nicht möglich. Schon im Jahre 1866 konnte Haeckel schreiben: „Die vielfach aufgeworfene Frage nach der absoluten Individualität der Organismen ist dahin zu beantworten, dass dieselbe nicht existiert."[1])

Wo das Absolute unerreichbar ist, sucht man das Relative wenigstens zu begrenzen: so hat man die verschiedenartigen Individualisationsstufen des Lebens klassifiziert, in Systeme gebracht. Solcher Systeme gibt es viele. Haeckel unterschied seinerzeit sechs Ordnungen:

1. Plastiden (Cytoden und Zellen oder „Elementar-Organismen").

2. Organe (Zellenstöcke oder Zellfusionen, einfache oder homoplastische Organe, zusammengesetzte oder heteroplastische Organe, Organsysteme, Organapparate).

3. Antimeren (Gegenstücke oder homotype Teile). „Strahlen" der Strahltiere, „Hälften" der Endipleuren (bilateralsymmetrischen Tiere) etc.

4. Metameren (Folgestücke oder homodyname Teile). „Stengelglieder" der Phanerogamen, Segmente, Ringe oder Zoniten der Glieder- oder Wirbeltiere etc.

5. Personen (Prosopen). Sprossen oder Gemmae der Pflanzen und Coelenteraten etc., Individuen im eigentlichen Sinne bei den höheren Tieren.

6. Cormen (Stöcke oder Kolonien). Bäume, Sträucher etc.; zusammengesetzte Pflanzen, Polypenstöcke, Salpenketten etc.

„Jedes dieser morphologischen Individuen verschiedener Ordnung vermag als selbständige Lebenseinheit aufzutreten und das physiologische Individuum zu repräsentieren. Auf

[1]) *Generelle Morphologie* I, 268.

der niedersten Stufe der Plastiden bleiben sehr viele Organismen zeitlebens stehen, z. B. die meisten Protisten und viele Algen. Die zweite Kategorie des Form-Individuums, das Organ, erscheint als selbständige Lebenseinheit bei vielen Protisten, Algen und Coelenteraten. Auf der dritten Stufe, dem Antimeren-Zustande, bleibt die Lebenseinheit stehen bei vielen Protisten und einzelnen niederen Pflanzen und Tieren. Die vierte Ordnung, das Metamer, erscheint als Lebenseinheit bei den meisten Mollusken, vielen niederen Würmern, Algen etc. Die fünfte Kategorie, die Person, repräsentiert das physiologische Individuum bei den meisten höheren Tieren, aber nur bei wenigen Pflanzen. Endlich die sechste Ordnung der morphologischen Individuen, der Stock, bildet die physiologische Individualität bei den meisten Pflanzen und Coelenteraten."[1]) Heute werden allerdings andere Klassifikationen bevorzugt. Edmond Perrier unterscheidet Plastiden, Meriden, Zoiden und Demen;[2]) die deutsche Wissenschaft begnügt sich zumeist mit der Unterscheidung von Zelle, Person und Stock. Doch kommt es hier wirklich nicht darauf an, auf welche Weise klassifiziert wird. Alle nur denkbaren Einteilungen sind unzulänglich, weil gewaltsam; sie schaffen dort scharfe Grenzen, wo es nur vermittelte Uebergänge gibt. Aber sie alle verleihen wenigstens dem einen Umstande deutlichen Ausdruck, dass der Individualitätsbegriff keinen eindeutigen Inhalt umschliesst. Das Individuum ist gleichsam das x des Zoologen, das für jeden konkreten Fall neu definiert werden muss.

Lässt sich der Individualitätsbegriff vielleicht genetisch auf eindeutige Weise bestimmen? Felix Le Dantec schreibt: *„L'individu est, dans chaque espèce, la plus haute unité*

[1]) *Generelle Morphologie*, Berlin 1866, I. 266.

[2]) *Les colonies animales et la formation des organismes.* 2. éd. Paris 1898 p. 721.

morphologique que puisse reproduire fidèlement l'hérédité."[1]) Hiernach bedeutet bei Kolonialtieren die Kolonie, nicht deren einzelnes Glied, das Individuum, da aus jedem Keime im Laufe der Zeit und unter günstigen Bedingungen eine Kolonie entsteht; bei Protozoen die Einzelzelle, beim Menschen der Mensch usw. Aber schliesslich beweist gerade die Richtigkeit dieser Definition, dass der strittige Begriff, sofern er verständlich sein soll, auf die Gesamtheit der Organismen nicht zu übertragen ist. Ein Begriff, der sich allem anpassen kann, ist an sich selbst vollkommen inhaltsleer. Zweckmässiger wäre beinahe, in der Kolonie die allgemeinste Lebenseinheit zu statuieren: denn mit Ausschluss der Einzelligen sind tatsächlich alle Tiere Kolonien, und die Unterschiede in der funktionellen Zentralisation (der Grundlage des Individualitätsbegriffs) erscheinen diesem einen durchgehenden Zuge gegenüber so verschwimmend und schwankend, dass man sie leicht als unwesentlich ansprechen mag. Das ist der Gesichtspunkt Edmond Perriers. Aber auch dieser ist nicht allseitig befriedigend. Von der so bedeutenden Klasse der Einzelligen lässt sich nicht absehen; und betrachten wir den Menschen als Kolonie, so ist das gewiss möglich und auch richtig, doch fördert es uns nicht: bei den höheren Tieren ist die unbedingte Einheit des Organismus nun einmal der dominierende Zug. — Was sollen wir aus all' diesen Unzulänglichkeiten folgern? — Wenn sich auf Grund der Protistenkunde kein Begriff aufstellen lässt, der auf den Menschen passte; wenn umgekehrt der übliche, vom Menschen abstrahierte Individualitätsbegriff anderen Lebenstypen gegenüber versagt — nun dann liegt der Fehler offenbar an unseren Begriffen, nicht an den Tatsachen. Wenn alle Tiere nicht „wirklich", wie Perrier dies will, Kolonien sind, ist das nicht den Beob-

[1]) *L'Unité dans l'être vivant.* Paris 1902 p. 140.

achtungen jenes hervorragenden Forschers zuzuschreiben, sondern der Sprache und den Worten, die er wohl oder übel verwenden musste. Der Individualitätsbegriff ist rein menschlichen Ursprungs; und jeder Versuch, das spezifisch Menschliche auf die Gesamtheit des Lebens zu übertragen, muss notwendig scheitern. Gewiss bedeuten alle Organismen Lebenseinheiten; doch ist deren Einheit von der unserigen (von der wir unbewusst überall ausgehen) oft derart verschieden, dass unsere Ausdrucksfähigkeit, mithin auch unser Verstehen versagt.

3.

Die Zoologie ist sich dieser Schwierigkeiten schon lange bewusst geworden, hat es längst aufgegeben, gegen Windmühlen zu fechten. Sie konstatiert das Faktum, dass jede Lebensform unter besonderen Voraussetzungen begriffen werden muss, passt ihre Begriffe den Tatsachen an und geht im übrigen ihre eigenen Wege. Uns interessiert nun gerade das, was jene beiseite schiebt. Gerade ihre negativen Ergebnisse sind für uns von eminentem positiven Werte. Wir erfahren, dass die Individualität im menschlichen Sinne durchaus kein allgemeines und notwendiges Kennzeichen des Lebens bedeutet; bei der überwiegenden Mehrzahl der Organismen findet sich nichts diesem Phänomen vergleichbares. Welche Stellung mag dem Individuum im Gesamtzusammenhange des Lebens wohl zukommen, wenn die Individualität überhaupt ein spezielles Phänomen ist und gar nicht zum Wesen gehört?

Um hier in die äussersten Tiefen hinabzudringen, setzen wir zunächst einmal voraus, jeder Lebenseinheit komme der

Wert einer menschlichen Persönlichkeit zu. Sollen wir ihr auch ein für alle Male menschliches Bewusstsein zuerkennen? Mit letzterer Hypothese kämen wir ersichtlich nicht weit: denn ein Wesen, dessen Funktionen nicht zentralisiert sind, kann kein Bewusstsein in unserem Sinne besitzen. Jedem einzelnen Plastiden hingegen ein solches zuzuschreiben, ist deshalb bedenklich, weil es in jeder höheren Synthese nachweislich zugrunde geht: das menschliche Selbstgefühl ist nicht die Summe der Teilempfindungen, sondern eine souveräne Synthese oberhalb derselben. Sehen wir also vom Bewusstsein ab und halten wir uns ausschliesslich an den objektiven Sinn der Individualität, in jeder, wie in der menschlichen, vorläufig einen Selbstzweck erblickend. Beginnen wir bei den niedersten Organismen. — Da entrollt sich vor uns ein wenig erfreuliches Schauspiel: das Individuum erscheint eigentlich bloss als Mittel, überhaupt nicht als Zweck! Zunächst die „unsterblichen" Protozoen: gewiss, der Prozess des Lebens geht hier ohne Leichen von statten; die Plastiden teilen sich ohne Ende, ohne dass je einer des natürlichen Todes stürbe. Aber doch geht das ursprüngliche Lebewesen bei jeder Teilung zugrunde, und Eduard von Hartmann hat vollkommen recht, wenn er die Teilung des Protozoons dem natürlichen Sterben des Metazoons vergleicht.[1]) Fortpflanzung und Tod bedeuten hier ein und dasselbe Phänomen. Vom Standpunkte des unendlichen Wertes der Protistenseele erscheint dieser Vorgang noch viel vernichtender als das eigentliche Sterben; er wirkt geradezu als Degradation. Denn einen Toten können die Hoffnungen wenigstens ins Jenseits begleiten, während das Lebewesen hier nachweislich im diesseits verharrt und bloss seiner Person verlustig geht. Die Unsterblichkeit der Einzelligen bedeutet vielleicht die bitterste Satire auf den Selbstzweck der Individualität, die sich überhaupt ersinnen liesse.

[1]) *Das Problem des Lebens*, 1906, p. 295 ff.

Wenden wir uns den Vielzelligen zu. Bei allen Tieren, deren Funktionen nicht vollkommen zentralisiert sind — also bis zu den Würmern herauf — ist die Lebenseinheit eine relative, transitorische. Jedes Tier geht aus einer Zelle hervor; diese bedeutet die zeitlich erste Lebenseinheit. Doch wandelt sich diese Urindividualität, wo sie nicht ganz zerfällt, bald genug zu einem unselbständigen Organ; sie wird zum Teile einer höheren Einheit. Ein einzelner Polyp z. B., seinerseits einem Keime entsprossen, verkörpert zunächst eine selbständige Lebenseinheit. Doch ist deren Existenz eine bloss vorübergehende: durch Knospung entsteht eine Kolonie; ursprünglich selbständig-abgeschlossene Funktionen werden zu kollektiven; und hat die Kolonie ihren höchsten Stabilitätsgrad erreicht, so ist ihren Mitgliedern die aktuelle Selbständigkeit gänzlich verloren gegangen. Das trifft schon bei homogenen Kolonien zu; bei differenzierten ist es natürlich in weit höherem Masse noch der Fall. Die Polypen pflegen sich in Ernährer und Erzeuger zu sondern; es gibt solche, die nur assimilieren, andere, die nur zeugen (überhaupt nicht verdauen) können. Trotzdem wäre es falsch, zu sagen, jeder Polyp sei als unselbständiges Organ einer höheren Einheit aufzufassen, denn die Kolonie ist gar keine strenge Einheit; sie ist zum mindestens nicht individualisiert. Oder betrachten wir die Siphonophoren, jene erstaunlichsten aller Lebewesen: hier ist die Differenziation so weit gediehen, wie eine solche ohne Zentralisierung überhaupt denkbar ist. Es gibt eine Reihe wohlunterschiedener Polypenarten: Reproduktoren, Greifer, Schwimmer, Fänger, Fresser, die alle aufs Erfreulichste zum gemeinen Besten zusammenwirken. Dennoch sind diese Polypen nicht echte Organe, sondern eher selbständige Wesen, die sich zusammengetan haben. Die meisten von ihnen vermögen, vom Ganzen losgelöst und in günstige Bedingungen versetzt, selbständig fortzuleben und regenerieren allmählich die ganze Kolonie. Man zer-

schneide eine Hydra in noch so viele Stücke: aus jedem von ihnen erwächst, wo die äusseren Verhältnisse es gestatten, ein neues heiles Tier; umgekehrt kann man zwei Hydren ineinander einschachteln, welche dann, weit entfernt davon, einander zu verspeisen, zu einem neuen, beleibteren Organismen verschmelzen. Bei den Siphonophoren geht die Gleichwertigkeit der Teile gewiss nicht so weit; Schwimmblase und Fangfäden sind für sich allein nicht lebensfähig. Aber doch ist jedes Organ, theoretisch gesprochen, ein Organismus für sich, ohne notwendigen Zusammenhang mit dem Ganzen. Suchen wir hier eine letzte lebendige (nicht durch Abstraktion entstandene) Lebenseinheit festzustellen, so stehen wir ratlos da: ist der Siphonophore eine Person, eine Kolonie oder gar ein Staat? Sind seine Teile Organe oder Individuen? Jede dieser Auffassungen liesse sich verfechten. Individuen können zu Organen werden, Organe zu Individuen; feste Grenzen gibt es keine. Verleihen wir hier dem Polypen den Wert einer Person, so erscheint ihr Schicksal nicht erheblich würdiger, als das des Plastiden. Wo er nicht kategorisch auf Wachstum und Fortpflanzung verzichtet, vermag er sich als Individuum nicht zu halten; wächst er überhaupt, so verzichtet er recht eigentlich auf sich selbst. Sollen wir in der Kolonie die Person erblicken? Aber eine Person, deren Grenzen zufällige sind, die „eben so gut anders sein könnte", widerspricht sich selbst. Allenfalls könnte es eine juristische Person sein, wie eine Gesellschaft mit beschränkter Haftung oder wie ein Staat; und ein Staat ist kein Individuum. Im Bereiche der Coelenteraten ist für den menschlichen Individualitätsbegriff kein Raum; hier ist jede Einheit transitorisch; das einzig Beharrliche ist der Typus, die Art. Eine individualistische Weltanschauung ist vom Standpunkte der Koralle schlechterdings unausdenkbar.

Da es für unsere Zwecke auf eine erschöpfende Betrach-

tung aller Lebensformen nicht ankommt, will ich mich sofort den Lineartieren zuwenden. Diese erscheinen unbedingt als Einheiten, wie gleichwertig die Segmente im Prinzip immer sein mögen. Bei einem Wurm, einem Krustentier lassen sich Kopf- und Schwanzende unterscheiden, und jeder einzelne Teil ist nicht, wie bei den meisten niederen Tieren, in der Lage, das Ganze zu regenerieren. Trotzdem: so mancher Wurm pflanzt sich dadurch fort, dass er über die normale Anzahl seiner Segmente hinauswächst und den Ueberschuss dann abwirft, um ihn selbständig fortleben zu lassen. Einem entschwänzten Anneliden sprosst alsbald ein neuer Schweif; und wird er enthauptet, ist auch dieser Verlust zu ersetzen. Allerdings ist der entgegengesetzte Prozess beim ausgewachsenen Tier nicht möglich; der Kopf vermag keinen neuen Wurm aus sich heraus zu erzeugen. Das hindert aber nicht, dass in der Embryogenie das Kopfsegment den Ausgangspunkt des Wachstums bildet: jenes bringt durch Knospung die übrigen aus sich hervor. Und ebenso entspricht die so wunderlich unsymmetrische Nauplius-Larve der Krustazeen morphologisch dem Kopfe der späteren Imago. Halten wir diesen Fall fest: hier wird aus dem ursprünglichen Individuum im Laufe der Entwicklung ein Organ. Es ist grundsätzlich der gleiche Vorgang, dem wir bereits bei den Coelenteraten begegneten. Freilich ist der Prozess hier nicht umkehrbar, wie bei jenen; nicht jedes Segment kann zum Individuum werden; nur bestimmte Teile des Organismus tragen die ganze Kraft erblicher Selbstgestaltung in sich. Dennoch handelt es sich im Wesentlichen um das gleiche Verhältnis[1]).

[1]) Dem ist wirklich so: die schroffe Grenzscheide, welche man seit Weismann zwischen Soma und Keimplasma zu statuieren beliebt, entspricht nicht den Tatsachen, sondern nur unpräzisem Denken. Was fertig ist, kann sich nicht mehr entwickeln; die fortwirkende Plastizität der lebendigen Substanz hat überall Grenzen. Wo die

Auch des Wurmes Individualität ist sonach schwer zu fassen; auch beim wohlsegmentierten Lineartier wird das ursprünglich Selbständige nicht selten zum Gliede einer höheren Einheit. Aber gilt das gleiche nicht auch von den höchsten Organismen, vom Menschen? — Fassen wir ihn nach seiner Geburt ins Auge, gewiss nicht. Doch was berechtigt uns dazu, den Anfang mit diesem äusseren Ereignisse zu identifizieren? Ein jeder beginnt seine Existenz als Ei. Die Entwicklungsstadien vor der Geburt sind gerade so wesentlich wie die späteren, entsprechen etwa den Larvarzuständen der Insekten. Der Mensch, der das Licht der Welt erblickt hat, verhält sich nicht viel anders zum Embryo, der er war, wie beim Schmetterling die Imago zur Raupe; jeder Augenblick der Embryonalexistenz muss also vollwertig mitgerechnet, der Gesamtdauer zugezählt werden. Und verfolgen wir dergestalt die intrauterane Entwicklung,

---

Differenziation der Intensität nach am Minimum haften bleibt, kann die Entwicklung in der Zeit scheinbar grenzenlos verlaufen; so teilt sich das Infusor ad indefinitum, weil es sich überhaupt nicht weiter differenziert. Auch die Menschenzelle ist virtuell nahezu unbegrenzter Teilung fähig, entstehen doch aus dém einen Ei gegen sechzig Trillionen Plastiden. Nur wird hier aus Gleichem nicht mehr Gleiches, sondern Ungleiches; die Tochterzellen differenzieren sich bis auf wenige; und die Differenziation steht zur Dauer in ganz bestimmtem Verhältnisse. In der Tat: dauern kann das Leben nur, wo es fähig ist, auf den Wandel der äusseren Bedingungen immerdar zweckmässig zu reagieren. Und das heisst: soweit es selber wandlungsfähig ist. Diese Plastizität sinkt aber in direktem Verhältnisse zur steigenden Differenziation. Eine Keimzelle ist potenziell jeder Gestaltung fähig, zu jeder Funktion verwertbar; eine Muskelfaser kann sich nur noch verkürzen, eine Nervenzelle nur mehr Reize vermitteln. Deshalb kann das Wachstum nur bei den Teilen eines differenzierten Organismus ad infinitum fortdauern, die selbst nicht differenziert sind; und solches gilt einzig und allein von den Geschlechtszellen. Gewiss liesse sich ein Organismus denken, der bei höchster Komplikation dennoch unendlich plastisch bliebe. Doch entspricht diese Vorstellung keiner Erfahrung.

in jeder Etappe das Aequivalent der späteren Persönlichkeit erblickend, so gewahren wir auch hier, dass ein Begriff sehr viele Inhalte umspannen kann: das Ei stirbt bei der ersten Teilung; das ursprünglich Höchste und Letzte wird zum sekundären Organ; und spät erst subordiniert sich die fluktuierende Zellenkolonie der letzten synthetischen Einheit. Aus kosmischer Perspektive gesehen, passt der Individualitätsbegriff auch auf den Menschen nicht, da er nur einem seiner Lebensstadien gerecht wird; auch der Mensch lebt und dauert zeitweilig, ohne ein Individuum zu sein.

4.

Jede gründlichere Betrachtung der niederen Lebensformen führt zur Erkenntnis des streng relativen Charakters der organischen Individuation. Das gleiche bezeugt überall die Embryologie, ganz unabhängig davon, ob man die Ontogenie phylogenetisch interpretiert oder nicht. Wie steht es nun mit den ausgewachsenen Formen? Besitzen diese wenigstens einen absoluten Sinn? Man sollte es meinen; und doch verhält es sich anders.

Als selbständig kann doch nur das gelten, wessen Sinn in ihm selber liegt, was aus sich selbst heraus vollauf begriffen werden kann. So werden wir nur das Lebewesen selbständig nennen, das an sich selbst dauernd lebensfähig ist. Ein Mensch ohne Magen und Bauch widerspräche offenbar dieser Definition; er müsste unfehlbar verhungern. Nun gibt es wirklich Tierklassen, bei welchen derartige Monstrositäten regelmässig auftreten: die Männchen der Rädertiere besitzen weder Mund noch Darm, und auch die Eintagsfliegen sind kaum ernährungsfähig; sie sind dem jähen Tode geweiht. Das Fressen ist der Larve heiligste An-

gelegenheit; die Imago will nur mehr zeugen. — Man versuche, diese Erscheinungen vom Standpunkte des Selbstzweckes der Individualität zu verstehen: es ist ganz und gar unmöglich. Falls es wirklich auf das Einzelne ankäme, müsste die Schöpfung, wie sie ist, unbedingt verurteilt werden; sie wäre überall bei kläglichen *à-peu-près's* gestrandet. Aber jede Weltanschauung, die bei einer *blasphemia creatoris sive creaturae* endet, ist in sich fehlerhaft; durch das Denken, eine spezielle Reaktion des Lebens, zur Negation des Lebens selbst zu gelangen, bedeutet einen grotesken Zirkelschluss. Törichte Resultate können keinen vernünftigen Prämissen entwachsen. So erscheinen die Tatsachen, mit denen wir es hier zu tun haben, aus individualistischer Perspektive ganz unbegreiflich; nur unter der Voraussetzung einer überindividuellen Synthese sind sie überhaupt zu verstehen. Die dem Hungertode geweihten Kotiferenmännchen, Schmetterlinge und Eintagsfliegen haben ihren Seinsgrund offenbar in der folgenden Generation; in ihren letzten Zügen legen sie zu dieser den Grundstein. Der Sinn der Gegenwart liegt hier in der Zukunft.

Bei den Einzelligen fallen Fortpflanzung und Tod nicht nur zeitlich, sondern auch wesentlich zusammen; bei den Vielzelligen aber rücken sie selten sehr weit auseinander. Bei der Knospung löst sich die Mutterzelle in Töchter auf; und an der geschlechtlichen Fortpflanzung gehen nur zu oft die Eltern zugrunde. So stirbt die Drohne im Augenblick, da ihr Samen die Königin beglückt; die weibliche Spinne verzehrt ihren Gemahl; und nach erfüllter Pflicht ist das Schmetterlingsweibchen zu Tode erschöpft. Warum wollte das Individuum zeugen, wenn es sich selbst das letzte wäre? Die Hochzeitsfackel beleuchtet grell das Grab. Doch scheint es kein grösseres Glück zu geben, als an der Begründung neuen Lebens zu vergehen. Die persönlichste Lust weist über die Person hinaus.

So erscheint die Individualität auch in ihrem höchsten Gattungsausdruck als Relativum. Sind bei den niederen Lebensformen ihre Umrisse undeutlich, so liegt bei der vollendeten Abgeschlossenheit, die ihren höchsten Ausdruck kennzeichnet, der Seinsgrund ausser ihr. Der Sinn der Imago liegt in der kommenden Generation. Das äusserlich Scharfgeschiedene ist somit dem Wesen nach nicht weniger vermittelt, als es die Glieder einer durch stetige Teilung und Sprossung entstandenen und kontinuierlich verbundenen Polypenkolonie sind. Ja — eigentlich beweist das Phänomen der Sexualität für sich allein schon den relativen Charakter aller Individualität: denn vom Standpunkte der Natur machen Mann und Weib zusammen erst den Menschen aus. Der Mann existiert nur in bezug auf das Weib und umgekehrt, und beide erblicken ihren letzten Sinn im Kinde. Aber doch bezeichnen männliche und weibliche Individualität durchaus verschiedene Dinge. Wie nun, wenn ein Mann plötzlich zum Weibe würde? Es bedeutete einen gründlichen Wechsel der Person. Die Copepoden unter den Krustentieren verwirklichen diese Ungeheuerlichkeit. Und bei überaus vielen Organismen scheint es bloss von äusseren Bedingungen abzuhängen, ob die Erhaltung der Art auf ungeschlechtlichem Wege gesichert wird, oder ob getrennte Geschlechter hierzu zusammenwirken müssen. Wie steht es da mit dem Ewig-Weiblichen, dem Geschlechtsgegensatze als Grundkategorie des Universums? — Was wir als absolut verehren, von der Persönlichkeit bis zur Idee, schrumpft aus kosmischem Blickpunkte nur zu oft zur transitorischen Relation zusammen. Die Erhaltung des Lebens erweist sich überall als das einzig Wesentliche, Bedingende; und nicht selten ergreift die Natur auch dem mildesten Individualismus hohnsprechende Mittel, um diesen ihren Zweck zu erreichen.

5.

Die Erhaltung des Lebens überhaupt: das ist in der Tat der einzige Naturzweck, der aus den Daten der Beobachtung mit Sicherheit zu folgern ist. Die Mittel variieren ins Unendliche, der Zweck bleibt überall der gleiche; und zu den Mitteln gehört allem Anscheine nach auch die Individualität. Wäre sie mehr als Mittel, ihr schwankender Charakter liesse sich schlechterdings nicht verstehen; diese Ueberlegung entscheidet vorläufig. Sehen wir jetzt zu, inwiefern das Individuum Mittel sein kann.

Das Urphänomen des lebendigen Geschehens ist, wie Carl Ernst von Baer dies wohl als Erster deutlich ausgesprochen hat, das Wachstum[1]). In der anorganischen Welt findet sich nichts Aehnliches; die Zeit übt auf die Materie keinen Einfluss aus. Die Dauer des Lebens aber äussert sich konkret im Wachsen, zunächst innerhalb der Grenzen des Individuums (wo ein solches in scharfer Begrenztheit existiert), sodann über dasselbe hinaus. Die Zeugung ist nur ein qualifizierter und spezialisierter Ausdruck jenes Urphänomens, keineswegs zum Wesen gehörig.[2]) — Es liegt

[1]) Vgl. in seinen gesammelten Reden und Aufsätzen (St. Petersburg 1864 und Berlin 1882) namentlich die Abhandlung *Ueber das allgemeinste Gesetz der Natur in aller Entwickelung* und *Welche Ansicht der lebenden Natur ist die richtige?* Die genannten Werke sind übrigens längst vergriffen; es wäre hohe Zeit, eine Neuauflage zu veranstalten.

[2]) Ich weiss wohl, dass auch heute noch viele der Ansicht Darwins und vor allem Herbert Spencers beipflichten: die sexuelle Funktion sei ihrem Wesen nach dem Wachstum entgegengesetzt, weil mit dem Auftreten und Ausreifen der Geschlechtsorgane ein Stillstand des Wachstums verknüpft ist und lebhaftes Wachstum andererseits zu einer Unterdrückung der Geschlechtstätigkeit führen kann. Diese Auffassung ist aber in keiner Hinsicht berechtigt: wenn angestrengte geistige und körperliche Arbeit einander mehr oder weniger ausschliessen, beweist das doch keinen Gegensatz von Körper und Geist, sondern

im Wesen des Organismus, ins Grenzenlose hinauszuwachsen. Bei den Pflanzen sehen wir das deutlich; unter diesen vielleicht am schlagendsten bei den Fucoiden, jenen endlosen Seealgen. Auch die Kolonien der niederen Tiere, besonders der sesshaften unter ihnen, zeugen beredt für diese Wahrheit; desgleichen sprossen die Segmente der Würmer unaufhaltsam auseinander hervor. Freilich bleiben hier die Wachstumsprodukte nicht miteinander verbunden; doch gehört die Ablösung auch hier nicht zum tiefsten Wesen. Theoretisch scheint es ja denkbar, dass eine Zelle ad indefinitum fortwüchse; sie teilte sich nicht; der Tod bliebe ihr fern. Kein innerer, dem Leben immanenter Grund stünde dem entgegen. Doch widersetzen sich dem äussere Ursachen. Nach J. J. Thomson bricht ein System verzahnter Wirbelringe, wo diese die Zahl 7 erreichen, zu einem Doppelsystem auf; nur ein solches erscheint hinfürder stabil. Und genau im gleichen Sinne muss sich das Infusor, sobald es ein gewisses Volumen erreicht hat, teilen, um fortwachsen zu können. Es sind mechanische Gründe, welche die Zellteilung bedingen; die lebendige Entelechie als solche weiss nur von ununterbrochenem Wachstum.

Ueberschauen wir nämlich vorurteilsfreien Blickes die niederen Stufen der Organisation, so können wir nicht umhin zu konstatieren, dass die verschiedenen Formen der Generation und Individuation durchaus von äusseren Gründen bestimmt und regiert werden. Eine sesshafte Polypenkolonie wächst in schier grenzenlosem Zusammenhang fort;

bloss, dass dieselbe Energie nicht zwei Bahnen auf einmal einschlagen kann. Ebenso ist das Wachstum des Individuums mit dem Wachstum über dasselbe hinaus von einem gewissen Punkte ab vielleicht wirklich unvereinbar; aber nicht, weil es entgegengesetzte Vorgänge wären, sondern weil derselbe Prozess nicht zugleich nach verschiedenen Richtungen verlaufen kann. Bei so allgemeinen Fragen, wie Wachstum und Zeugung, genügt die blosse Beobachtung nicht: man muss sie auch interpretieren können.

schwimmt sie frei, so weist sie alsbald feste Grenzen auf: den Gefahren des Wanderlebens vermag nur das schlechthin Zweckmässige Stand zu halten. Genau im gleichen Sinne stecken äussere Bedingungen der Anzahl der Wurmsegmente eine Grenze. Und beharrt zuletzt immerdar die gleiche Form, so ist es, weil diese die einzig stabile ist. Aus Zweckmässigkeitsgründen werden die überschüssigen Teile abgestossen, beginnen sie ein neues, selbständiges Leben. Gewiss sind wir noch nicht imstande, in jedem einzelnen Falle die Notwendigkeit der Formgrenzen zu begreifen. Dass es sich aber um streng mechanische Gesetzmässigkeiten handelt, darf schon heute nicht mehr bezweifelt werden. Nur nach den Normen, die für Kraft und Materie gelten, kann sich der Lebenstypus verkörpern; deshalb muss jede Form mechanisch zu erklären und zu begründen sein. Sicherlich sind die seltsamen Figuren der Karyokinese der äussere Ausdruck intimer (physikalischer) Spannungsphänomene, höchstwahrscheinlich wird man sie einmal nachbilden und künstlich hervorrufen können.[1])

[1]) Eine Verwahrung: man glaube ja nicht, ich bekennte mich hiermit zu den heute blühenden mechanistischen Lebenstheorien; diese entspringen meines Erachtens zum grössten Teil einer vorschnellen und auf gar zu billige Analogieschlüsse gegründeten Deutung unzulänglicher Tatsachen. Es ist nämlich zunächst nicht möglich, trotz Bütschli und Gesinnungsgenossen, die Kinematik des organischen Geschehens erschöpfend zu verstehen; die betreffenden Erscheinungen lassen sich nach den üblichen physikalischen Begriffen, wie Oberflächenspannung etc. nicht begreifen. Nicht weil es sich um metaphysische Verhältnisse handelte, sondern um eine besondere Physik, deren Eigentümlichkeiten noch ungenügend bekannt sind. Das Verhalten der kolloidalen Substanzen ist noch lange nicht genügend studiert, und bevor das nicht geschehen ist, wird man gut tun, mit dem physikalischen Erklären organischer Prozesse ein wenig zurückzuhalten. Die meisten Biomechanisten unserer Tage setzen in den organischen Gebilden die gleichen Verhältnisse voraus, wie in gewöhnlichen chemischen Gemengen; darin irren sie sich aber.

Die Zahl der Wirbel, der Extremitäten, die Disposition der Organe und Funktionen — alle diese Verhältnisse sind im strengsten Sinne notwendig. Ueberschätze ich den Menschengeist nicht, so wirds ihm dereinst gelingen, sie ebenso restlos zu erklären und gleichsam a priori vorauszubestimmen, wie dies heute schon bei den Gestalten der Krystallwelt möglich ist. Die Richtungen sind im Wesen begründet, die Grenzen entstehen durch die Interferenz des inneren Gesetzes mit der Aussenwelt. Und in diesem Sinne bestimmen wirklich äussere Ursachen und Verhältnisse die Grenzen und den Charakter der Individualität. — Bei den Protisten leuchtet es unmittelbar ein, dass Zeugung und Selbstbildung recht eigentlich derselbe Prozess sind: wo sich bloss Zelle auf Zelle in stereotyper Dichotomie ablöst, lässt sich leicht einsehen, dass das Wachstum das Urphänomen ist und dass sich Gestalt von Gestalt nur deshalb trennt, um das Wachstum fortdauernd zu ermöglichen. Jedes Organismus Volumen hat seinen kritischen Punkt; wächst die Zelle über ein bestimmtes Mass hinaus, so muss sie zugrunde gehen; als Einheit ist sie nicht länger lebensfähig. Auch wo durch stetige Knospung eine Kolonie entsteht, wie bei den Pflanzen, den Salpenketten, manchen Polypen, ist die Wesenseinheit von Wachstum und Zeugung unschwer zu erkennen. Aber das Problem verliert an Deutlichkeit bei fortschreitender Differenziation.

Ein Polyp z. B. erzeugt unmittelbar keinen Polypen mehr, sondern ein Scyphistoma, das sich weiterhin zur freischwimmenden Qualle entwickelt; diese spaltet Geschlechtsprodukte ab, aus denen wiederum sesshafte Polypen hervorgehen usw. Es ist das Phänomen der alternierenden Generation in seiner vielleicht wenigst komplizierten Gestalt. Oder: der Mensch erzeugt einen Keim, der neun Monate lang als Parasit im Mutterleibe wohnt, um sodann eine freie Sonderexistenz anzutreten. Oder: ein parasitäres Kru-

stentier (Sacculina), das als formloser Sack in den Organen der Krabbe haust, gebiert eine freischwimmende Larve, die sich erst in späteren Stadien ihrerseits zu obscoenem Parasitismus bekehrt.[1]) Oder: eine Salpe beginnt ihren Lebenslauf als selbständiges, bewegliches Individuum, fixiert sich dann und produziert durch Knospung eine geschlossene Kolonie, aus welcher später durch geschlechtliche Fortpflanzung neue Sondertiere entstehen usw. Die aufgezählten Beispiele entstammen den verschiedensten Regionen der Organismenwelt, doch handelt es sich überall wesentlich um dasselbe: einerseits um das Wachstum des Individuums über sich selbst hinaus, andererseits um Erzeugung des gleichen vermittelst u n g l e i c h e r Zwischenstadien. — Hält angesichts solcher Erscheinungen die prinzipielle Identifizierung aller Fortpflanzung mit dem Wachstum Stand? — Zunächst gilt es zu begreifen, dass die Einwände, die sich auf die Phänomene des Todes und der Sexualität stützen wollten, dem Kern des Problems gegenüber nicht stichhaltig sind. Es ist im tiefsten Grunde gleichgültig, ob die folgende Generation den materiellen Zusammenschluss mit der vorhergehenden bewahrt, wie die grünen Zweige mit dem verholzten Stamm, oder ob die jungen Teile die alten abwerfen. Das Wachsen eines geschlechtslos sich fortpflanzenden Wurmes liesse sich dahin schematisieren, dass das Leben fortschreitend von den älteren auf die jüngeren Teile übergeht, ganz wie beim Baume. Nur werden hier die älteren Teile allmählich abgestossen. Was bei jenem als kontinuierliches Wachstum erscheint, tritt uns bei diesem als Sukzession räumlich geschiedener Individuen entgegen. Nicht anders verhält es sich, genau besehen, sogar mit der menschlichen Generation: auch das Kind entsteht durch Abspaltung aus dem Elternleibe, ist lange Zeit hindurch mit

[1]) Vgl. z. B. Frédéric Houssay *La Forme et la Vie* Paris 1900 p. 727 ff.

der Mutter verwachsen. In den ersten Entwicklungsstadien ist das Leben des Embryos von dem der Mutter auch begrifflich kaum zu trennen. Leben aber die Eltern nach der Geburt des Kindes fort, so ist dies aus höchstem Blickpunkte gesehen, ein sekundäres Verhältnis: bei vielen, der Individualisation nach dem Menschen durchaus vergleichbaren Organismen, so den Lepidopteren, fällt der Tod der Eltern mit der Begründung des neuen Lebens nahezu zusammen, und bei den Protozoen gar bedeuten Tod und Fortpflanzung ein identisches Phänomen. Gewiss bedingt es den grösstmöglichen Unterschied in der Erscheinung, ob sukzessive Generationen koexistieren oder nicht, doch reicht dieser Unterschied nicht ins Wesen hinab. Ob der Urenkel materiell auf dem verstorbenen Ahnherrn fusst, wie der grüne Zweig auf dem verwitterten Stamm; ob endlose Generationen gleichzeitig fortleben, wie die Polypen in der Kolonie; ob die sukzessiven Individuen jäh durch den Tod getrennt sind oder ob, wie beim Menschen, eine Generation auf die andere zeitlich übergreift: letzthin handelt sichs überall um das gleiche.

Gerade so unwesentlich in bezug auf den Kern des Problems ist die Art, der Charakter der Fortpflanzung. Geschlechtliche und geschlechtslose Reproduktion bezeichnen durchaus keine Gegensätze: denn „nicht die Verschmelzung zweier Keimzellen ist die essentielle Vorbedingung für die Entstehung eines neuen Individuums, sondern umgekehrt, die Entstehung des neuen Individuums aus einer Zelle ist die notwendige Voraussetzung für die Mischung".[1]) Ob diese eine Zelle ihrerseits nur dank der Vereinigung zweier anderer entstehen und teilungsfähig werden kann, oder ob es dieses Vorspiels nicht bedarf, hängt davon ab, ob eine Qualitätenmischung erforderlich ist oder nicht. Beim

[1]) Th. Boveri *Das Problem der Befruchtung* Jena 1902 p. 32.

Menschen ist sie unbedingt vonnöten; bei überaus vielen Organismen keineswegs. Loeb und Wilson haben gezeigt, dass bei Echinodermen die in normalen Fällen stets stattfindende Befruchtung durch chemische Reize ersetzt werden kann. Und ob die Daphniden sich sexuell oder parthenogenetisch fortpflanzen, hängt ausschliesslich von den Ernährungs- und Witterungsverhältnissen ab. Das scheinbar wesentliche und letzte Phänomen ist sonach bloss ein mögliches Mittel unter anderen zum Zwecke der Arterhaltung. Das Leben schreitet in jedem Falle fort; doch betritt es verschiedene Wege, je nachdem die äusseren Bedingungen beschaffen sind. So können wir uns denn der Evidenz nicht verschliessen, dass den mannigfaltigen Erscheinungen überall — auch wo es am wenigstens den Anschein hat — ein gleiches Wesen zugrunde liegt. Ueberall handelt es sich um die endlose Dauer des Lebens, konkret gesprochen: um endloses Wachstum. Fortpflanzung und Wachstum sind aber nicht zweierlei Geschehnisse, sondern zwei Ausdrucksformen eines überall gleichen Verhältnisses.

Soviel erkennen wir jetzt — aber verstehen wir es auch? Leicht ist es nicht. Unser Zeit- und Augenmass ist nach der Dauer und dem Charakter der Menschenindividualität geschnitten und dieses Mass versagt der Totalität des Lebens gegenüber. Doch verlieh uns ein Gott die Gabe der Einbildungskraft, die Fähigkeit, im Geiste unseren Grenzen zu entrinnen. Auch wir können — zeitweise wenigstens — von kosmischer Höhe aufs Irdische hinab schauen; der Mensch darf übermenschlich denken. Versetzen wir uns nun im Geiste auf den Standpunkt, den die Natur, wäre sie bewusst, wohl einnehmen dürfte, so erleuchtet sich auf einmal das beklemmende Dunkel. Fontenelle meinte einmal: *„de mémoire de rose on n'a vu périr un jardinier"*. Für die Eintagsfliege lebt schon der Maikäfer ewig. Wie aber erscheint der Lebensprozess aus höchster Höhe gesehen?

— Für die Natur gibt es überhaupt keine dauernden Individuen, sondern nur eine Dauer des Lebens. Ihr währt ein Menschenalter keinen Augenblick. Der Ablösung der Geschlechter wird sie kaum gewahr. Der Wechsel der Individuen bedeutet ihr weniger noch als uns der Wandel der Stimmungen. Des Absterbens des Lebendigen wird sie sich nicht bewusst; sie weiss zwischen Wachstum (d. h. Weiterwerden des Individuums) und Fortpflanzung (d. h. Weiterwerden über das Individuum hinaus) nicht zu scheiden. So dürfte sie der Wechsel der Menschengeschlechter nicht viel anders anmuten als uns die Segmentierung des Wurmes oder das Wachsen des Baums. In schneller Bewegung scheint auch das Diskrete zusammenhängend. Die Allmutter sieht, wie der Typus sich über alle Individualität hinaus erhält. Sie erfreut sich am stetigen, grenzenlosen Werden, und ahnt von den Problemen nichts, die den kleinlichen Menschengeist peinigen.

6.

Das Wachstum ist das Urphänomen. Es verläuft in mannigfachen Formen, und eine von ihnen ist die Sukzession getrennter Individuen. Somit kommt dem Individuum als solchem, von der Totalität des Lebens aus gesehen, keine absolute Bedeutung zu. Sollen wir also mit Schopenhauer sagen: Der Natur liege bloss an der Erhaltung der Art? — Diese Formel hat etwas Anstössiges. Die „Art" ist eine Idee, keine Tatsache; eine gedachte Kontinuität zwischen diskreten Individuen. Sollte der Sinn des Konkreten wirklich im Abstrakten liegen? — Wie befremdlich es klingen mag, allem Anschein nach ist es nicht anders.

Die Individuen vergehen, der Typus dauert fort. Durch alles Sterben beharrt die Idee.

Beschränken wir unser Gesichtsfeld auf die höchsten Organismen, so erscheint dieses Verhältnis zunächst vollkommen unverständlich. Aber wie liegen die Dinge bei den Wesen, die sich durch einfache Teilung oder homogene Knospung fortpflanzen? Wo die Individuen schlecht definiert sind, schwankt auch die Grenze zur Spezies zu. Schreitet das Leben über sukzessive Leichen fort, so sagen wir: der Typus beharrt. Aber wo die Glieder ungeschieden bleiben? Dort ist die ideale Einheit zugleich materiell begründet; dort entspricht der Begriff „Erhaltung der Art" einem durchaus Konkreten. Der einzelne Baum ist, grob und ungenau ausgedrückt, gerade so gut eine Spezies als eine Person: denn er verkörpert die Folge endloser Generationen; er verdichtet in sich unzählige Sonderexistenzen. Jeder Zweig beinahe vermag, als Ableger verpflanzt, ein selbständiges Leben zu beginnen. Und denken wir jetzt an die Betrachtungen des letzten Abschnittes zurück, so entdecken wir, dass das Phänomen des grenzenlosen Wachstums mit der konstruierten Theorie der Erhaltung der Art dem Inhalte nach zusammenfällt. — Vielen mag das selbstverständlich scheinen; und doch weist uns diese Einsicht den Weg zu völlig neuen Ausblicken. Sie vermittelt uns die wichtige Erkenntnis, dass zwischen verbundenen und geschiedenen Lebensformen kein spezifischer Unterschied besteht. Es ist wesentlich dasselbe, ob das Wachstum, wie beim Baume, zu einem kontinuierlichen Ganzen, oder, wie beim Menschen, zu einer Reihe scharf getrennter Sonderexistenzen führt. Die Selbständigkeit bedingt keine Ausschliesslichkeit. Folglich muss es möglich sein, die Funktionen geschiedener und ungeschiedener Lebenseinheiten gegenständlich miteinander zu vergleichen.

Das Wirbeltier verfügt über wohldifferenzierte Organe,

deren jedes einem bestimmten Zwecke dient, nur dem Ganzen nützt, von diesem abhängt und für sich allein nicht lebensfähig ist. Bei den Würmern kann das Organ zum Individuum werden, und umgekehrt regeneriert dieses das verlorene Organ. Die Echinodermen weisen ähnliche Verhältnisse auf. Bei den Coelenteraten aber ist es ganz unmöglich zu entscheiden, ob die vielgestaltigen Polypen als Organe eines Individuums oder als differenzierte Individuen einer Kollektivität anzusprechen sind, wie die soziale Arbeitsteilung sie schafft. Jedes Glied des Siphonophoren ist ein virtuelles Ganzes; und doch funktioniert es aktuell als blosses Organ. Betrachten wir die Organismen in absteigender Reihe, so sehen wir, dass die Organe sich immer mehr individualisieren, je mehr die Individualität des Gesamttieres verschwimmt. Kehren wir die Perspektive um, schreiten wir vom einfachen zum komplizierten fort, so gewahren wir, dass die Konzentration und Zentralisation der Lebenseinheit stetig zunimmt, die Organe immer mehr an Selbständigkeit verlieren. Aus Republiken werden Autokratien. Nun wissen wir aber, dass das Individuum überall ein Relativum bedeutet, dass zwischen selbständigen und zusammenhängenden Lebensformen kein Wesensunterschied besteht: sollte da nicht auch das vollkommen konzentrierte und abgeschlossene Individuum seinerseits Organ eines höheren Ganzen sein? — Die Männchen der Rädertiere, die letzten Formen (Imagines) mancher Insekten sind, wie wir sahen, nur noch zum Zeugen geschickt; an sich selbst unvollständig, sind sie nur in bezug auf die kommende Generation zu verstehen. Sie sind gleichsam Organe der Art, der sukzessiven Lebensverkörperung. Hier ist das Wort Organ eine Metapher — sukzessive Verhältnisse lassen sich mit simultanen nicht direkt vergleichen. Doch gibt es wirklich Organismen, bei denen das selbständige Individuum tatsächlich und im vollen Sinne des Wortes als Organ funktioniert: die Ameisen

und die Bienen. Bei letzteren ist die Königin allein fortpflanzungsfähig; die emsigen Arbeiterinnen sind geschlechtslos. Bei den Ameisen aber geht die Arbeitsleitung insofern noch weiter, als es unter den Arbeitern ihrerseits verschiedene, morphologisch definierbare Klassen gibt.

Manche wollen im Bienenstaate ein ebenso willkürliches Gebilde erblicken, wie in der menschlichen Sozietät. Aber sie irren sich: bei den Bienen ist die Arbeitsteilung gerade so notwendig, gerade so physisch-morphologisch begründet, wie unter den verschiedenartigen Organen des Menschenleibes. Wenn nur die Königin gebären kann, die Arbeiterinnen geschlechtslos sind; wenn jene wiederum dieser bedarf, um nicht Hungers zu sterben, dann sind beide unbedingt aufeinander angewiesen. Vor der Natur machen erst Königin, Drohne und Arbeiterin z u s a m m e n die Biene aus. Dieses Verhältnis ist aber das gleiche wie das zwischen Ernährern und Erzeugern in der Polypenkolonie. Nur dessen Faktoren sind hier anderer Art: es unterliegt keinem Zweifel, dass die Bienen durchaus in unserem Sinne Individuen sind; abgeschlossene, scharfgeschiedene Sonderexistenzen. Bei menschlichem Bewusstsein möchte eine individualistische Lebensauffassung leicht unter ihnen aufkommen. Und doch: sie widerspräche offenbar den Tatsachen. Die verschiedenen Typen sind für sich allein nicht lebensfähig; nur als Organe der Gesamtheit vermögen sie zu dauern. Der Bienenstaat bildet tätsächlich eine organische, naturnotwendige Synthese; trotz ausgesprochenster Individualisierung ihrer Glieder ist doch die Gesamtheit die wahre Einheit vor der Natur. Man vergleiche die Schriften Sir John Lubbocks, Auguste Forels; man lese Maeterlincks wundervollen Bienenroman: aus jeder exakten Schilderung leuchtet die erstaunliche Tatsache hervor, dass die einzelnen Bienen nur in bezug auf den Stock zu verstehen sind, und zwar genau im gleichen Sinne, wie Nähr- und Zeugungs-

polypen sich gegenseitig bedingen, und wie das Herz nur in bezug auf den Organismus, in dem es schlägt, begriffen werden kann.

Wie steht es mit der menschlichen Individualität? — Gewiss, hier ist die Arbeitsteilung morphologisch nicht begründet; jeder Mensch für sich ist lebensfähig, hat seinen Sinn in sich selbst; und zwei genügen zur Erhaltung der Art. Aber wenn wir jetzt die Ergebnisse des vorhergehenden Kapitels an unserem Geiste vorüberziehen lassen — sehen wir uns nicht zum Bekenntnis gezwungen, dass der Sinn auch der menschlichen Individualität ein gerade so relativer, transitorischer ist, wie dies in der sonstigen Organismenwelt der Fall ist? — Das Streben des Einzelnen weist über ihn hinaus; sein Seinsgrund liegt nicht in seiner Person. Das sittliche Bewusstsein beweist das Dasein eines höheren Zusammenhanges. Dieser Zusammenhang, der sich uns potentia im „Sollen" kundtut, ist aber der gleiche, der bei anderen Tiergruppen de facto vorliegt. Dass die Polypen des Siphonophoren zum gemeinen Besten harmonisch zusammenwirken, scheint uns sittlich gleichgültig; und doch leisten sie eben das, was die ethischen Postulate vom Menschen im Rahmen der Menschheit fordern: jeder Polyp schafft zu Zwecken, die weit über seine Person hinaus reichen, der geringere tritt vor dem stärkeren zurück und das Schlechte wird ausgemerzt. Das bewusste Streben spiegelt sonach das natürliche Sein. Freilich handelt es sich im einen Falle um einen physischen, im anderen um einen psychischen Zusammenhang und viele meinen, das bedeute einen spezifischen Unterschied. Doch sie irren sich. Ob die Fortpflanzung notwendig stattfindet, wie im Falle ungeschiedener Geschlechter, oder ob gebieterischer, persönlichster Trieb die Tiere zur Paarung nötigt, kommt sachlich und wesentlich auf das gleiche heraus. Das Band der Liebe, wenngleich ein psychisches, ist gewiss

nicht schwächer oder unwirklicher, als die physische Affinität zwischen Narbe und Blütenstaub. Die physischen Phänomene, gerade wie die physischen, sind Mittel zur Erhaltung des Lebens. Von dessen Zentrum aus gesehen, befinden sie sich auf einem Plan. Ich kann nichts wollen, was nicht in irgend einer Hinsicht da wäre, und obschon es gewiss ein Sein ohne Bewusstsein gibt, ist doch alles Bewusstsein unverbrüchlich ans Sein gekettet. — Somit gehören die bewussten psychischen Zusammenhänge ipso facto ins Reich der Natur. Das Pflichtgefühl, das sittliche Bewusstsein tut uns natürliche Synthesen kund. Der Mensch hängt tatsächlich mit der Menschheit zusammen. Aeusserlich steht er einsam, losgelöst im Weltall da; doch bezeugt sein intimstes, lebendigstes Selbstgefühl, dass er tatsächlich nicht weniger eng mit der Gesamtheit verknüpft ist, als der Polyp mit seiner Kolonie.

So wäre denn die Gesellschaft, gemäss Herbert Spencers Lehre, ein Organismus? — Auf so geschwinde und billige Synthesen dürfen wir uns freilich nicht einlassen. Den sozialen Gebilden mangelt durchgehends der Charakter unbedingter Notwendigkeit, wie er die echten Lebenseinheiten kennzeichnet. Der Staat ist nur eine Assoziationsform unter anderen, sein Dasein keine kategorische Nezessität. Es lassen sich Gesellschaftsgebilde vorstellen, die noch niemals verwirklicht wurden und doch nicht minder möglich sind, als die aus der Erfahrung bekannten. Die Grenzen, innerhalb welcher die höhere Synthese, als deren Glied jeder Mensch sich fühlt, konkrete Gestalt gewinnt, sind schwankend — schwankend bis zur Willkürlichkeit. Die Menschheit lässt sich ebensogut als Einheit denken, empfinden und erleben wie das Volk, wie die Familie, und dementsprechend schwankt die ethische Zentrierung der Individuen. Aber gerade dieser Indeterminismus in betreff der äusseren Grenzen ist für das Leben bezeichnend. Der

gleiche Lebenstypus gewinnt überall in anderen Grenzen Gestalt. Noch sind keine zwei absolut identischen Individuen entdeckt worden; Vater und Sohn gleichen sich niemals, die Vererbung ist eine variable Funktion. Im Laufe der Zeit modifiziert sich sogar die Art. Und doch bleibt der Grundtypus der gleiche. — Das gilt schon von den elementarsten Lebenserscheinungen. Komplizieren sie sich durch das Hinzutreten psychischer Phänomene und Produkte, so wächst zugleich die Unbestimmtheit der Grenzen. Ganz unreflektierte Geschöpfe, wie die Korallen, erzeugen die vollkommensten Formen; die sinnige Ameise baut schon in schwankenden Umrissen; der Mensch aber ist zum Schönen wie zum Hässlichen in gleichem Masse geschickt. Der tierische Instinkt ist unfehlbar; die Fähigkeit zum Irren macht den Menschen aus. Doch erwächst auch der Irrtum aus der Wahrheit, der Indeterminismus der äusseren Formen ist seinerseits strengstens determiniert. — Nicht anders verhält es sich mit den sozialen Gebilden der Menschen. Stets und überall ist das Individuum Teil einer höheren Einheit; dieser Zug beharrt. Im sittlichen Bewusstsein findet er seinen beständigen Ausdruck. Aber die äusseren Formen, in welchen diese Einheit Gestalt gewinnt, sind schwankend, aus natürlicher Perspektive gesehen zufällig. Sie liegen nicht auf der Ebene der Naturprodukte; sie sind selbständige Schöpfungen des Geistes. Die sozialen Gebilde sind K u n s t w e r k e. Daher sind sie insofern gewiss notwendig, als die Grenzen jedes Kunstwerkes diejenigen seines Schöpfers spiegeln. Aber die Spiegelung bedingt keine Identität. Wäre die Menschheit nicht wirklich eine Einheit vor der Natur, die Menschen würden sich nicht zu Einheiten verknüpfen. Auch die Phantasie folgt natürlichen Normen. Gleichwohl ist die Gesellschaft ebensowenig ein Organismus, wie die Sixtinische Madonna zur Zoologie gehört.

7.

Gehen wir jetzt daran, die weit ausgesponnenen Fäden zusammen zu ziehen, suchen wir den letzten Sinn, die wahre Stellung des Individuums im Lebensganzen zu erfassen. Die konkrete Lebenseinheit ist überall eine transitorische, gleichviel ob sie scharf umrissen ist oder nicht; überall bedeutet das Einzelne nicht die letzte Wirklichkeit. In der Zeit betrachtet, liegt sein Sinn in der Zukunft; in der jeweiligen Gegenwart sind es überindividuelle Synthesen, auf welche hin es lebt. Der Polyp arbeitet für die Kolonie; der Künstler schafft für die Menschheit. Nirgends ist es möglich, die Einzelexistenz aus sich selbst heraus erschöpfend zu verstehen.

Merkwürdig genug: der Sinn jedes gegenwärtigen Lebens liegt in dem, was nach ihm kommen wird. Alles Leben ist unaufhaltsames, nach vorwärts gerichtetes Streben, ohne Rast noch Ruh'. Jedes Stadium sehnt sich gleichsam danach, überwunden zu werden. Die Individuen blühen auf, schwinden dahin, tuen sich zusammen, zerspalten sich, gehen in höheren Synthesen verloren, lösen sich ab in wildem Wechsel. In wenigen Stunden kann das Infusionstierchen mehrere Sonderexistenzen durchleben. Der selbständige Polyp wird zum Organ, um bald völlig abzusterben, von seinen Sprossen überflügelt. Bei den Pyrosomen (einer Salpenart) folgt auf die Mutter nicht eigentlich der Sohn, sondern gleich der Enkel. Der Erstgeborene pflanzt sich noch als Embryo fort und zerfällt bei der Geburt der neuen Lebenseinheit. Zahlreiche Organismen sind schon als Larven fortpflanzungsfähig, so dass nur jede zweite Generation die Gestalt der höchsten Reife erreicht. Auch des Menschen Sohn ist, streng genommen, nicht sein nächster Nachfolger, sondern ein später Nachkomme, der, falls jedem Entwicklungsstadium ein Men-

schenalter entspräche, durch Jahrhunderte von ihm geschieden sein müsste. Der Prozess, der bei anderen Wesen freilebende Formen durchschreitet, in den erstaunlichen Phänomenen der alternierenden Generation, des Wechsels geschlechtloser und geschlechtlich differenzierter Stadien u. ä. zum Ausdruck gelangt, erscheint hier verdichtet und verkürzt. Aber auch der Mensch ist im letzten Grunde eine Imago, gerade wie der Schmetterling. Die letzte und bedeutendste Gestalt ist nicht die Einzige; die Embryonalexistenz ist, wenn auch unsichtbar, dennoch da. Und auch der ausgewachsene Mensch sieht in seinem persönlichen Dasein nicht das letzte; er erkennt seinen Sinn in dem, was nach ihm kommen wird; er fühlt das Gebot, sich in irgend einer Form fortzusetzen. Er gehört einer Zukunft, die er nicht erleben wird.

Diese einsinnige, schwindelnde Flucht des Lebens über alle Gegenwart in die endlose, dunkle Zukunft hinaus ist das ungeheuerste Phänomen, von dem wir wissen. Wir w o l l e n vorwärts, obgleich jeder Schritt uns dem Grabe näher führt. Und gleich Faust dürfte keiner im Ernste dem Augenblicke Halt gebieten, der nicht den Tod schon im Herzen trägt. Wie sinnlos — sinnlos im Sinne des hochmütigen Menschenverstandes — wir allezeit vorwärts rasen, illustriert vielleicht am lebendigsten die tiefsinnige Fabel vom Menschen und dem Genius. Anatole France erzählt sie folgendermassen: *Un génie donne à un enfant un peloton de fil et lui dit: „Ce fil est celui de tes jours; prends-le. Quand tu voudras que le temps s'écoule pour toi, tire le fil: tes jours se passeront rapides ou lents selon que tu auras dévidé le peloton vite ou longuement. Tant que tu ne toucheras pas au fil, tu resteras à la même heure de ton existence". L'enfant prit le fil; il le tira d'abord pour devenir un homme, puis pour épouser la fiancée qu'il aimait, puis pour voir grandir ses enfants, pour atteindre les emplois, le gain, les honneurs, pour franchir les soucis, éviter les chagrins, les maladies venues avec l'âge, enfin,*

hélàs! pour achever une vieillesse importune. Il avait vécu juste quatre mois et six jours depuis la visite du génie.[1]) Jeder mag den furchtbaren Wahrheitswert dieser Fabel an sich selbst erproben. Haltlos jagen wir in die Zukunft, stolpern zuletzt über das eigene Grab. Unser eigenster Wille strebt ebenso rücksichtslos vorwärts, wie die Natur in ihrem unpersönlichen Lauf uns treibt. Auch wir erblicken in unseren Stadien nur Etappen, und Etappe war zum Schluss unsere ganze persönliche Existenz .... Etwas Erhebendes liegt in der Tatsache, dass die innersten Instinkte des Individuums mit dem objektiven Weltgeschehen übereinstimmen. Anstatt uns an den Augenblick, das einzig Reale zu klammern, suchen wir ihm zu entrinnen, peitschen wir uns selbst aus diesem Leben hinaus.

8.

Jedesmal, wo sich mein Geist von den reinen, klaren, allgemeinen Zusammenhängen dem Einzelnen zuwendet, krampft sich mir das Herz zusammen. Es wird Nacht vor meinen Augen; ich bin wie fassungslos. Denn die grandiose, serene Notwendigkeit, welche aus der Höhe gesehen, diese Welt zu regieren scheint, verwandelt sich dann jählings zur entsetzlichsten, verzerrtesten Zufälligkeit; zur grellen Sinnlosigkeit, zur Ungerechtigkeit ohne Mass noch Namen. Goethes Worte:

Nach ewigen, ehernen
Grossen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden

[1]) *Le Jardin d'Epicure* p. 19.

künden tiefgründigste Wahrheit. Und doch: versenken wir uns, für Augenblicke nur, in die unendlichen Tiefen der leidenden Seele, in das grenzenlose Weh, das die kürzeste Zeitspanne verewigen kann, so zerstiebt die Harmonie des Weltalls, und das grausame Walten blinder Mächte erscheint als die einzige Realität. Der Tod bedeutet gewiss keinen Einwand gegen die Natur. Im Nichts vergeht auch der Schmerz; und ein jähes Ende selbst des höchsten Glücks erscheint überall als die wenigst grausame Lösung. Furchtbar aber ist das Endlose, das in alle Ewigkeit Unbestimmte, die aussichtslose Trübsal. Dante sagt von den zu ewiger Qual Verdammten mit erschütternder Einsilbigkeit:

Questi non hanno speranza di morte .... (*Inferno* III, 16).

Man versetze sich in den Zustand eines zu lebenslänglicher Haft Verurteilten. Vielleicht hat ihn ein Zufall in den Kerker geworfen, eine Tat, an der seine Seele unschuldig war; nun ist er auf immer aus der Menschheit ausgeschieden; sein Dasein ist nicht nur freudlos, nein, was schlimmer ist, absolut sinnlos. Er weiss nicht, wozu er überhaupt weiter existiert; sein Leben ist eine groteske Parodie auf den Tod; ein einziger unbedachter Augenblick vielleicht hat sein Schicksal auf immer verwirkt.

Haben wir den Mut, den ganzen Gehalt dieser Vision auf uns wirken zu lassen! Vergessen wir alle Erkenntniskritik, stellen wir uns die Frage nach dem Warum? dem Wozu? des Lebens so naiv, so schmerzlich unmittelbar, wie nur irgendein durch Liebesleid gebrochenes Frauenherz. Schliesslich ist doch die Stimmung des Augenblicks das Realste, das es gibt; ein einziger Moment echten Glückes wiegt die Sonne auf; und die dunkelste Nacht ist hell im Verhältnis zur Finsternis, in der die gefolterte Seele stöhnt. Täuschen wir uns über unsere Gefühle durch Gedanken nicht hinweg, verweilen wir bewusst in den

purpurnen Tiefen des persönlichen Lebens. Und vergegenwärtigen wir uns dann plötzlich die eherne Wahrheit, dass das Leben von der Person aus nicht zu begreifen ist, dass der wildeste Schmerz wie die holdeste Seligkeit nur ein gleichgültiges Phänomen bedeuten mag .... das Pathos der Natur vermag keine Kunst zu erreichen.

Es ist notwendig und gerecht, sagen wir, dass die Tat des Augenblicks endlos gesühnt werde; auch der Verbrecher urteilt in der Regel nichts anders. Und doch ist der Gedanke unfasslich, zum Zerspringen furchtbar, dass es überhaupt Gründe geben kann, die ein Menschenleben, ein einziges, unwiderbringliches Phänomen — wie wertlos es sonst immer scheinen mag — zu vernichten berechtigen. Hier, wenn irgendwo, hat das Christentum tiefer geblickt, als irgend eine Lebensanschauung; an diesem Punkte zeigt sich die ganze Grösse des russischen Genius. Und doch fühlen wir, dass wir unwahrhaftig sind, wenn wir aus dieser Ueberlegung heraus die Natur verurteilen: denn unsere tiefsten Instinkte sind gerade so unerbittlich wie sie.

Lassen wir die wenigen Jahrtausende, welche die Geschichte umspannt, im Fluge an unserem Geiste vorüberziehen, so überläuft es uns kalt. Das Schlusswort jeder Epoche hiess: umsonst. Millionen haben sich zu aller Zeit für Ideen geopfert; und kaum waren diese verwirklicht, boten sie kein Interesse mehr. Die Geschichte ist ein Friedhof der Werte. Und doch erhält die unsterbliche Welt erst dank sterblichen Werten für uns einen Sinn. Ich denke nicht einmal an die Frauen, die wir lieben, die Ideale, denen wir huldigen, die Götter, an die wir glauben; ich denke an die schlichten Daten des Kalenders. Vom kosmischen Standpunkte sind die Etappen der irdischen Ekliptik gewiss gleichwertig. Uns aber bedeutet die Jahreswende ein wichtiges Ereignis, reich an Stimmungswerten, an Bildern und goldenen Träumen. Sollen wir, kraft der Erkenntnis, diese Stimmungen

verleugnen? — Aber damit gäben wir unser Menschsein preis. Die Monotonie des Weltgeschehens durchwirken wir mit farbigen Symbolen; was der Natur gleichgültig ist, erheben wir zum Wert. Die blinde Notwendigkeit umranken wir mit schillernden Hoffnungen; und die begrenzten, vor dem Kosmos immer gleichen Augenblicke erfüllen wir mit unermesslichem Glück, mit unsäglichem Weh.

Wehe uns, falls wir die Unmittelbarkeit persönlichen Empfindens in uns ertöten! Damit rauben wir dem Leben seinen Sinn. Wenn alles nach ewigen, ehernen, grossen Gesetzen geschieht, widerspricht dem doch nicht die menschlichere Wahrheit, dass wir unmittelbar nur durch persönliche Motive geleitet werden. Gewiss verkörperte Cäsar eine historische Mission, deren Logik noch heute fortwirkt; aber was ihn zu seinen Taten trieb, war ursprünglich wohl mutwillige Lebenslust. Die unpersönlichen Gesetze treten nur an Personen zutage; was sein muss, wird brünstig ersehnt. Und wenn der Sinn des Individuums ein schlechthin relativer, transitorischer ist, so kann auch dieses Verhältnis nur vermittelst individueller Triebe verwirklicht werden.

9.

Wahrhaft erschütternd wirkt der Gedanke, dass der Einzelne nur ein belangloses Glied überindividueller Synthesen sein sollte. Ursprünglicher Trieb jagt die Menschen für Ideen in den Tod; und wo der Instinkt versagt, tritt bewusste Einsicht an seine Stelle. In der Tat ist das Unerklärliche zu allen Zeiten begründet worden. Kein Weiser hat gezweifelt, dass es ein Höheres gibt, als die individuelle Existenz; der bewusste Geist folgt willig dem Weltprozesse.

Der Mensch weiss meistens, was er tut, wenn er sein Leben zum Opfer bringt; das Tier weiss es sicherlich nicht, und doch verfährt es nicht anders. Mich dünkt: in diesem Nicht-Wissen liegt noch grösseres Pathos beschlossen, als in der Kraft bewusster Selbstverleugnung.

Der Bienenstaat! Hier bedeutet der Einzelne nichts, die Gesamtheit alles. Solche Opferfreudigkeit, solches Pflichtgefühl findet sich nirgends unter Menschen. Das Leben der Biene ist Arbeit, Arbeit und nochmals Arbeit. Kaum je ein Augenblick der Ruhe. Sie schafft und schafft und schafft weiter .... und doch niemals für sich selbst. Es gilt, die Königin zu hüten, die Brut zu ernähren, den müssigen Drohnen zu wehren. Unbedenklich opfert sich die Arbeiterin dem Gesamtwohl. Auch die Königin ist nicht zum Vergnügen da: sie ist der Hort der Zukunft, sie muss für die Gesamtheit gebären. Ihr Leben verzehrt sich in ihrem Berufe.

Und die Gesamtheit ist unerbittlich gegen das Individuum. Die unfruchtbare oder allzubetagte Königin wird abgetan. Die sieche, arbeitsunfähige Arbeiterin wird ausgewiesen, wenn nicht gar hingerichtet. Und ist die Königin befruchtet, dann müssen die Drohnen sterben. Ein ehernes, unpersönliches, drakonisches Gesetz beherrscht den Bienenstaat. Das jeweilige Leben erscheint als blosse Etappe; als Etappe zur Zukunft.

Dabei wissen die Bienen schwerlich, was sie tun. Nein, sicherlich nicht: denn je bewusster die Menschheit wird, desto milder erscheint sie. Kein europäischer Herrscher wagte es mehr, auch das erbärmlichste Menschenleben als blosses Mittel zu betrachten. Je mehr bei uns das Denken überwiegt, desto humaner empfinden wir. Die höchste Einsicht ist der Güte vermählt. Und doch ist das grause Gesetz des Bienenstaats erschreckend vernünftig; es ist vielleicht die Vernunft; es ist die souveräne, unerbittliche Vernunft der Natur.

Die Gesamtheit des Menschendaseins ist den Tatsachen nach nicht weniger grausam, nicht weniger rücksichtslos gegen den Einzelnen als das Leben des Bienenstaates. Ueberschauen wir aus ferner, verkürzter Perspektive die Geschehnisse der menschlichsten Epochen, die Taten des sublimsten Idealismus, so ist das Bild, das sich vor uns entrollt, nicht tröstlicher, als das des Immenlebens. Wird hier der Einzelne aus blinder Notwendigkeit geopfert, geschieht es dort aus „humanen" Gründen. Die ewige Liebe, der Christen Leitmotiv, hat nur zu oft das Schwert aus der Scheide gerissen, den Scheiterhaufen entzündet. Die „Menschenrechte" äusserten sich zunächst in der Gleichheit vor dem Beil. Die „Menschenliebe" hat die Folter der lebenslänglichen Haft erfunden. Und das sozialistische Gesellschaftsideal, das die Natur endgültig zu überwinden, jedem Einzelnen das absolute Glück zu bringen verheisst, beginnt seinen Einzug mit Umsturzplänen, welche diejenigen Attilas an Milde nicht wesentlich übertreffen. Was die Menschen auch denken und wollen und glauben mögen: ihr tatsächliches Verhalten bleibt in den Grundzügen das gleiche.

Wie steht es da mit der bewussten Einsicht? — Sie erschöpft sich in der Deutung der faktischen Verhältnisse; diese selbst vermag sie kaum zu ändern. Eherne Naturgesetze bestimmen auch unser Verhalten; dem Marsbewohner möchte unser soziales Gebahren nicht weniger furchtbar erscheinen, als uns das Bienengetriebe. Aber das Bewusstsein ist ein köstliches Geschenk. Es ermöglicht uns, das Grausigste freundlich zu verstehen, zum Verderblichsten die humansten Motive zu ersinnen. Wohl opfern auch wir das Individuum der Gesamtheit: doch tun wir es zu seinem Wohl. Wohl strebt auch der Mensch unaufhaltsam der Vernichtung entgegen: doch nennt ers die Fahrt nach dem Glück. So mag auch die Biene in ihrem unpersönlichen, selbstlosen Verhalten ihre höchste Befriedigung finden. Gegen unsere Deutung ihres Lebens erhöbe sie empörten Widerspruch.

10.

Der Sinn aller Gegenwart scheint in der Zukunft zu liegen: sehen wir näher zu, so erkennen wir unschwer die Ursache dieses Verhältnisses. Sie deckt sich nämlich mit der Tatsache, dass alle Lebensprozesse wesentlich zweckmässig und zielstrebig sind. Es ist unmöglich, das Leben, wie dies bei allen anorganischen Geschehnissen angeht, aus blosser Kausalität zu verstehen. Ein organischer Prozess wird erst verständlich, wenn ausser der Frage nach dem „Woher?" auch die weitere nach dem „Wozu?" beantwortet ist. Und dieses „Wozu?" führt, in der Zeit verfolgt, notwendig aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft hinaus. Von der Zeit kann ich aber nicht abstrahieren; sie ist das Schema des Lebens; alle seine Prozesse verlaufen einsinnig in der Zeit. Und verfolge ich sie, so muss ich notwendig nach vorwärts ausschauen. Die Furchung des Eis begreife ich erst, wenn ich ausser den Gründen, die sie hervorriefen, auch die Ergebnisse kenne, zu denen sie führt. Es ist durchaus richtig, zu sagen: das Ei teilt sich, u m sich zum Embryo zu entwickeln. Und dessen verschiedene Phasen sind ihrerseits erst vom Erwachsenen her vollkommen zu verstehen. Gerade so liegen die Dinge aber auch bei weiteren Zusammenhängen, beim Fortschritte des Lebens durch das Lebendige hindurch, auf die gleiche Weise erklärt sich auch das Streben des Individuums über sich hinaus. Wozu arbeitet die Biene? Nicht für sich; für die Zukunft, für Geschlechter, die sie nicht erleben wird. Das Phänomen ist grundsätzlich das gleiche wie die Furchung des Eis zwecks der Entstehung des Embryos. Die Generation ist aber mit dem Wachstum wesenseins. Weil das Leben ein perpetuelles und zugleich zweckmässiges Werden ist, m u s s der Sinn aller Gegenwart (für menschliche Begriffe) fortschreitend in der Zukunft liegen, der Sinn des Individuums in der Art.

Diese Finalität entspricht einer gerade so blinden, unbedingten Notwendigkeit wie die aller sonstigen organischen Regulationen. Wie beim Embryo eine Phase zur anderen strebt, gerade so lebt das Abgeschlossene in bezug auf seine Erben. Zwischen unbewusster Finalität und dem bewussten Wollen der Person besteht kein wesentlicher Unterschied. Wer es anders versteht, müsste beweisen können, dass die visceralen Vorgänge deswegen nicht zweckmässig sind, weil zu ihrem Ablauf kein Zweck vorgestellt zu werden braucht. Vielmehr gilt das Umgekehrte: wir können uns nur bewusste Ziele setzen, wofern Zielstrebigkeit zu unserer Natur gehört. Darum bedingt es für das Problem keinen Unterschied, ob ein Wesen bewusst der Zukunft lebt, oder sich unbewusst dem, was noch nicht ist, opfert.

Dieses unbewusste Streben nach einem transzendenten Ziele, diese Richtung auf eine ultraindividuelle Zukunft ist nun wirklich allem Lebendigen eigentümlich. Die Mücke beginnt ihr Leben im Wasser, beschliesst es in der Luft ihre Keime muss sie aber am Ende ihrer Laufbahn wiederum dem Wasser anvertrauen, einem Elemente, das ihrem jüngsten Stadium völlig fremd ist. Hier weist die Nötigung, die den Willen der weiblichen Mücke bindet, offenbar über das Individuum hinaus. Des Schmetterlings Existenz ist ausschliesslich auf die Blüten angewiesen; von ihrem Honig lebt er, nur ihnen gelten seine Wünsche und Sorgen. Doch wenn er zum Eierlegen schreitet, sucht er die grünen Pflanzenteile auf, von denen die den Eiern entkriechenden Raupen sich nähren können, um auf diesen das Brutgeschäft abzuschliessen. Was gehen den Schmetterling die Blätter an? Und gewiss weiss er nicht, was er tut, gewiss ahnt er nichts von den Bedürfnissen seiner ihm so verblüffend ungleichen Kinder. — Die Stubenfliege nascht am liebsten von den süssen Speisen unserer Tafeln; kommt aber die Zeit, da sie gebären soll, sucht sie die schmutzig-

sten Orte auf, weil ihre Brut nur an solchen gedeihen kann. — Gebieterisch treibt es das Spinnenmännchen zur Begattung; und doch muss es die Lust mit seinem Leben bezahlen. Freudig fliegt die Drohne der tötlichen Hochzeit entgegen. Manche aber unter den Wesen, deren höchstes Glück mit dem Ende zusammenfällt, ahnen wohl, dass sie sich brünstig um den Tod bewerben. Auch der Mensch fühlt die Liebe dem Tode verschwistert; in der äussersten Seligkeit will auch er vergehen. Und der düstere Gedanke, die Liebe sei Sünde, sei eine ungeheure Schuld, für die man büssen müsse, entspringt gewisslich dem gleichen Instinkte. *„La plupart des êtres"*, schreibt Maeterlinck *„ont le sentiment confus qu'un hasard très précaire, une sorte de membrane transparente, sépare la mort de l'amour, et que l'idée profonde de la nature veut que l'on meure dans le moment où l'on transmet la vie."* So verhält es sich in der Tat bei den niedersten Lebensformen; was sich fortsetzt, verzichtet auf seine Person. Die Gegenwart verendet an der Zukunft.

Auch der Mensch sieht seinen Sinn in einer Zeit, die er nicht erleben, in Geschlechtern, die er nicht mehr kennen wird, in einer endlosen Dauer, die seine Person verneint. Fast jeder empfindet es als heilige Pflicht, seinen Stamm fortzusetzen, seinen Namen zu verewigen. Warum? Es ist aus Vernunftgründen kaum zu verstehen. Wie wenige Existenzen sind wahrhaft lebenswert! Nur allzuviele begrüsst das Elend schon in der Wiege. Bittere Sorgen begleiten die meisten bis zur Bahre. Mit seinen Kindern setzt man Trübsal in die Welt. Das Glück ist flüchtig, verräterisch. Die Grösse vererbt sich nicht. Und die dumpfe Masse der Menschen bietet wohl den wenigst erfreulichen Anblick der ganzen Organismenwelt. Schon Montaigne klagte: *„O la vile chose et abjecte, que l'homme, s'il ne s'élève au dessus de l'humanité!"* Und doch sehen die Allermeisten

in der Fortdauer „schlechthin" einen Wert. Das Weib ist sich der blossen Tatsache seiner Mutterschaft als einer Würde bewusst; edle Eltern erblicken ihren Seinsgrund in einem nichtsnutzigen Sohn; und der geistig Schaffende bemüht sich um eine Nachwelt, die vielleicht alles geistige verachten wird. . . . . Wir alle leben der Zukunft, in irgend einer Form, mehr oder weniger bewusst. Wir wollen Tatsachen in die Welt setzen, Werte schaffen, die uns überdauern. Wir wollen den Ruhm, den Mythos . . . . und dieser Wille bedeutet das gleiche Phänomen, das schon die niedersten Stufen des Lebens kennzeichnet: den Drang, ins Endlose hinauszuwachsen, die Grenzen der Person zu sprengen, die Liebe zur Ewigkeit.

11.

Schreiten wir zur letzten Synthese. Das Leben ist ein endloses Wachsen und Werden, perpetuelle Bewegung. Unaufhaltsam eilt es vorwärts. Es kennt kein Endziel. Es durchfliegt die Individuen, die Geschlechter und die Arten. Es jagt über gerade und krumme Wege, je nach den Verhältnissen. Es scheut auch die Umwege nicht, wo solche geboten erscheinen, und beschleunigt dann seine Flucht. Bald wahrt es die Kontinuität mit dem Vergangenen; bald reisst es sich von seinen letzten Etappen gewaltsam los. Und oft zerfällt der sukzessive Zusammenhang vor übergrosser Spannung.

Die jeweiligen Verkörperungen sind hier fest umgrenzt, vollendet und abgeschlossen. Dort wiederum schwanken die Umrisse, verfliessen sie. Und anderweitig drängt die Eile Generationen in kurze Augenblicke zusammen. Uns schwin-

delt, wenn wir die Gesamtheit des Lebensprozesses mit weitem Blicke umspannen: denn anstatt fester Gebilde offenbart sich uns ein ewiger Fluss.

Wo bleibt das Individuum in diesem reissenden Strome? Es bleibt überhaupt nicht; gewöhnlich tritt es gar nicht auf. Nur in besonderen, nicht allzu häufigen Fällen verdichten sich die Etappen zu souveränen Gestalten.

Halten wir den Augenblick fest — umklammern wir das Leben in seinem jeweiligen Ausdruck: schon ist es entschwunden! Die Zelle hat sich geteilt, das Organ ward zum Individuum, und dieses wiederum zum Organ. Das Insekt hat sich bis zur Unkenntlichkeit verwandelt; und die letzte, herrlichste Gestalt sinkt alsobald ins Grab.

Suchen wir die Gegenwart zu verstehen, verfolgen wir strengen Blickes den flüchtigen Zusammenhang, Ursache und Wirkung vergleichend. Doch was gewahren wir? Nur von der Zukunft her ist die Gegenwart zu erfassen; und die Zukunft rückt immer weiter hinaus. Der Larve Verhalten versteht nur, wer die Imago kennt; das Arbeiten der Biene gilt künftigen Geschlechtern; und wer die Wege der Menschen begreifen will, muss nicht nur sie selber kennen, sondern vor allem ihr Ideal. Das Ideal aber liegt jenseits der Personen.

Das Individuum ist vergänglich, mehr noch: ein Uebergangsstadium. Ein Stadium, das nicht einmal notwendig ist. Wir können uns kaum vorstellen, was Leben ohne Bewusstsein, ohne Person bedeuten soll. Und doch sehen wir diesen Widersinn millionenfach verwirklicht. Es scheint eine Frage der blossen Technik, auf welche Weise das Leben fortschreitet, in welcher Form das Wachstum verläuft.

Vor den Augen der Natur ist die stolzeste Persönlichkeit nicht mehr, wie der Trieb an der Pflanze, wie das Segment an dem Wurm . . . . . Uns schaudert: wie ist es dann mit uns selbst? Wie steht's mit unserer Seele, dem beharrlichen

Ich? — Aber das Ich ist selbst ein Ueberpersönliches, es fällt mit der bewussten Person gar nicht zusammen. Meine Person bedeutet für mich nicht mehr, als das Individuum für die Natur.

Das Leben dauert auf Kosten des Lebendigen; es durchschreitet die Individuen. Und ebenso dauert der einzelne Mensch auf Kosten seiner Zustände, die er unaufhaltsam hinter sich begräbt. Auch des Einzelnen Leben schreitet über Leichen fort; es spiegelt den Prozess der Art. Jedes endliche Dasein ist ein Gleichnis des Unendlichen. So bedeutet auch für mich die Person etwas Relatives, Vorübergehendes. Was ist das Leben? Perpetuelle Bewegung; nirgends ein Ruhepunkt. Einer ungeheuren Welle gleich wälzt sich das Leben fort. In jedem Augenblicke besteht sie aus anderem Stoffe. Nicht das Material, nur die Richtung beharrt. So rollt sie in die unendliche Zukunft hinaus, um einmal vielleicht an dräuender Klippe zu zerschellen.

12.

Das Leben ist also ein Werden, ein Werden ohne Endziel. In allem Konkreten erkannten wir vorübergehende Etappen, in der ausgesprochensten Individualität nichts Beharrenderes als es beim Menschen der Bewusstseinszustand, beim Weibe die Stimmung ist. Was sollen wir dazu sagen? Wollen wir das Konkrete überhaupt verleugnen, im Prozesse der Art die einzige Realität erblicken und dem Individuum jeden Eigenwert absprechen? — So urteilt gar mancher Naturphilosoph; kein Geringerer als Schopenhauer hat diese Ansicht vertreten. Und doch ist sie überaus kurzsichtig, — kurzsichtig, oberflächlich und vermessen zugleich.

In Nietzsches nachgelassenen Papieren finden sich die folgenden, höchst bemerkenswerten Gedankensplitter:[1]) „Mit der moralischen Herabwürdigung des ego geht auch noch, in der Naturwissenschaft, eine Ueberschätzung der Gattung Hand in Hand. Aber die Gattung ist etwas ebenso Illusorisches wie das ego. Das ego ist hundertmal mehr, als bloss eine Einheit in der Kette von Gliedern, es ist die Kette selbst, ganz und gar; und die Gattung ist eine blosse Abstraktion aus der Vielheit dieser Ketten und deren partieller Aehnlichkeit. Dass, wie so oft behauptet worden ist, das Individuum der Gattung geopfert wird, ist durchaus kein Tatbestand: vielmehr nur das Muster einer fehlerhaften Interpretation." Und weiter: „wir sind mehr, als das Individuum; wir sind die ganze Kette noch, mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette." In diesen Gedanken steckt mehr Tiefe, mehr Wahrheitsahnung, als in allen naturwissenschaftlichen Theorien zusammengenommen. Sie weisen geradeswegs auf die Lösung des Problems.

Rekapitulieren wir im Geiste die wundersamen, oft so paradoxen Erscheinungen, die unser Streifzug durch die Organismenwelt uns enthüllt hatte. Die gesamte farbig-schillernde Mannigfaltigkeit des lebendigen Geschehens liesse sich in die eine, hohl-schematische Formel zwängen: alles konkrete Leben strebt nach seiner Vernichtung. Denn wenn die Zelle sich teilt, der Polyp Knospen treibt, die Drohne sich vermählt, der Mensch sich der Menschheit opfert, verleugnet er damit seine Person. Das Individuum ist ein schlechthin Relatives, Transitorisches, Vergängliches; sein Sinn liegt in überindividuellen Zusammenhängen. Und sein innerster Instinkt treibt es gebieterisch, zum Besten höherer Synthesen zu vergehen. Nun ist aber klar, dass der Tod des Lebens Ziel nicht sein kann; Zweck des Lebens ist

[1]) *Der Wille zur Macht*, Aph. 320, 321.

das Leben selbst. Wo Wille zum Leben, oder Wille zu gesteigertem, immer wachsendem Leben das überall nachweisbare Grundmotiv bedeutet, dort sollte das letzte Sehnen auf das Ende gehen? — Gewiss nicht. Kein bewusster Organismus opferte seine Person, wenn er damit sich selber preisgäbe; und der innerste Drang triebe die Drohne nicht in den Tod, die Bienenarbeiterin nicht zu mühsamem Tagewerke, wenn sie darin nicht ihr höchstes Glück fände. Das Individuum opfert sich nicht, um zu vergehen, sondern um zu leben; solches ist aber nur möglich, falls das regierende Lebensprinzip über die Person hinausweist, falls, nach Nietzsches Worten, das ego hundertmal mehr ist, als bloss eine Einheit in der Kette von Gliedern. Oder präziser ausgedrückt, wofern zwischen Individuum und Gattung kein wesentlicher Unterschied besteht.

Denken wir an frühere Gedankengänge zurück, an unsere Betrachtungen über Dauer und Ewigkeit. Es ist nur die Gegenwart. Die Vergangenheit ist tot, die Zukunft noch nicht geboren; der Augenblick ist die einzige Realität. Wer den Moment verleugnet, übt Selbstmord; wer ihn erschöpft, erfasst die Ewigkeit. Das Menschenleben verfliesst von Augenblick zu Augenblick; die Gegenwart ist seine Daseinsform; es gibt nichts Seiendes ausser ihr. Aber die Gegenwart ist ein Schwindendes; sie stirbt unaufhaltsam. Wie kann sie den höchsten Wert verkörpern? — Erweitern wir den Kreis; nur das jeweilige Einzelleben ist. Seine Vorfahren sind verschieden, seine Nachkommen harren der Entstehung; nur das gegenwärtige Leben ist da. Aber es schwindet von Augenblick zu Augenblick. Es ist wesentlich vergänglich. Es ist eine transitorische Relation. Das einzig Wirkliche ist zugleich nicht — das „Sein" metaphysisch verstanden. Wie ist diese Antinomie aufzulösen?

Nicht auf die unter Naturspekulanten beliebte Art: das einzig Reale sei eben die Spezies, die Individuen seien be-

langlos. Denn mit der Behauptung, das einzig Wirkliche sei unwesentlich, ist die Erkenntnis ersichtlich nicht gefördert. Doch auch die rein metaphysische Lösung: das Wesen (ἐντελέχεια, Atman, Lebensprinzip, Idee) beharre, die Individuen seien Erscheinungen, wenn nicht gar Schein, und entschwänden wie die Farben des Regenbogens, — auch sie versagt im kritischen Augenblicke: denn sie überlässt uns, als letztes Wort, eine (freilich richtige) Distinktion, wo es uns einzig und allein um eine Synthese zu tun ist. Zwischen Idee und Erscheinung, Lebensprinzip und -Stoff haben auch wir schon sattsam unterschieden, und dieses Verfahren förderte uns seinerzeit. Jetzt aber hilft es uns nicht weiter. Idee und Erscheinung muss das Denken freilich trennen: sie existieren aber nur vereint, nur in- und durcheinander. Der Organismus ist nicht einerseits Gestaltungsgesetz, andererseits dessen Erscheinungsform: er ist deren unauflösliche Einheit. Das natürliche Sein weiss nichts von den Distinktionen des Denkens; mit diesen kommen wir jenem nimmermehr nahe. Wollen wir die Antithese von Individuum und Leben, wie sie dem begrifflichen Denken erscheint, nun zur Synthese verschmelzen, die sie tatsächlich ist, so müssen wir über alle bisherigen Einsichten hinausgehen.

Blicken wir in unsere Seele! Wie tief ist nicht die schwindende Gegenwart! Die Vergangenheit ist ein endloses Nicht-Sein; desgleichen die Zukunft. Aber der unfassbare Augenblick umfasst doch die Unendlichkeit, verdichtet in sich das Verflossene wie das Künftige, die Tiefen der Ewigkeit. Jedesmal, wo ich mir mein Leben bewusst vergegenwärtige, schwindelt mir: dieses Fortschreiten von dem, was nicht mehr ist, zu dem, was noch nicht ist, ist kaum zu fassen; dieses höchste, lebendigste Sein, das sich doch nur im Vergehen kundtut, nirgends und niemals stillesteht, ist ein Wunder ohne Gleichen. Wie ist es nur möglich, dass etwas, was je

war, nicht mehr ist? dass, was jetzt nicht ist, je sein kann? Wie ist es denkbar, dass ein Wesen die Zeit durchwandert, auf ähnliche Weise, wie die Sonne den Raum? Der Gedanke ist fast sinnleer; aber die Tatsache ist da. Der Menschengeist bricht sich an den Problemen der Wirklichkeit.

Aber wie? Wenn zwischen Sein und Schwinden kein Gegensatz bestände? — Goethe sagt:

> . . . Alles muss zu nichts zerfallen
> Wenn es im Sein beharren will.

Wenn Vergangenheit und Zukunft — menschliche Trugbilder wären? — Kant lehrt, die Zeit sei unsere Anschauungsform; sie ist in der Tat das abstrahierte Schema des Lebensprozesses. Das Leben ist nur, sofern es in der Zeit verläuft; darin steht es einzig da in der Natur. Nur in bezug auf das Leben — in geistigen Zusammenhängen in bezug auf die Erkenntnis — hat der Zeitbegriff einen objektiven Sinn; gäbe es keine Organismen, dann entbehrte der Satz: siebzig Jahre bedeuten eine lange Zeitspanne, jeglichen Inhaltes; so verstanden, besteht die Kantische Interpretation durchaus zu recht. Wenn dem aber so ist: entspricht dann die Theorie, das Leben schreite von der Vergangenheit zur Zukunft fort, oder sein Sinn läge in der Zukunft, oder sein jeweiliger Ausdruck sei etwas Belangloses — entspricht dann diese Theorie, im Falle sie wörtlich aufgefasst wird, nicht einer optischen Täuschung? — In der Tat: wenn die Zeit die spezifische Daseinsform des Lebens ist, dann kann das Leben nur „sein", sofern es verfliesst. Suchen wir nach beharrenden Zusammenhängen ausserhalb des vergehenden Augenblicks, so vergewaltigen wir das Leben. Da sein „Sein" im „Werden" zum Ausdruck gelangt, umschliesst der schwindende Augenblick offenbar die ganze Wirklichkeit.

Nietzsche sagt: „Wir sind mehr als das Individuum; wir sind die ganze Kette noch, mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette.“ Das heisst: in dem was jetzt ist, verknüpft sich, kraft der spezifischen Daseinsform des Lebens, alles was je war und sein wird. Die Gegenwart ist die Zukunft; denn wäre das „jetzt“, der sterbende Augenblick nicht, alle Zukunft wäre abgeschnitten. Aus nichts kann nichts entstehen; was morgen sein wird, muss schon heute irgendwie da sein. Alles Künftige schlummert in der Gegenwart. Umschliesst diese auch die Vergangenheit? — Bestände deren Wirkung nicht heute noch fort, alles Verflossene wäre wie ausgelöscht. Und gewiss bedeutet die Erinnerung, jenes erstaunliche Vermögen, welches das, was nicht mehr ist, in sempiterner Gegenwart festhält, eine Wirkung nicht wesentlich anderer Art, als die Vererbung, als die Fortdauer des Lebens durch das Lebendige hindurch.[1]) Wie das Geschlecht mit seinem letzten Spross verschwindet, so vergeht uns die Vergangenheit spurlos, als wäre sie nie gewesen, sobald niemand von ihr mehr weiss. Wovon wir nicht wissen, das ist für uns nicht. In den Erinnerungsbildern ein objektiv verharrendes zu erblicken, ist ohne Denkfehler nicht möglich. Nur in bezug auf das Leben gibt es überhaupt eine Vergangenheit; der Zeit eignet keine absolute Wirklichkeit. Das Sein des gestern ist bedingungslos an das heute gekettet. Nur die Gegenwart ist.

Dann aber bedeutet das noch so vergängliche, noch so bestandlose Individuum dennoch etwas Grosses, Unermess-

[1]) Damit möchte ich mich keineswegs zu den Anschauungen bekennen, die zuerst von Hering (*Ueber das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie*, Wien 1870) und in abweichender Form neuerdings wieder von Richard Semon (*Die Mneme*, Leipzig 1904) vertreten worden sind: die genannten Forscher haben sich, wie mir scheint, ihre Synthesen ein wenig zu leicht gemacht.

liches. Denn es verdichtet in sich, in jedem Augenblicke seiner Dauer, den ganzen Prozess, der sich in der Zeit entrollt; es verkörpert in sich die Art. Die wandlungsreiche Wegstrecke, die wir nachträglich konstruieren, existiert ja nicht in Wirklichkeit: es ist nur die jeweilige Etappe. Jede Identifizierung der verfliessenden mit der verflossenen Zeit, jede Nachbildung des Zeitlichen durch räumliche Schemen fälscht den Tatbestand;[1]) darum kann sich das Gesamtbild, das wir uns nachträglich von der Entwicklung eines Organismus oder Organisationstypus konstruieren, mit der lebendigen Wirklichkeit nicht decken. Verfolgen wir die Odyssee eines Lebewesens, das erst in dritter oder vierter Generation die gleiche Gestalt wiederholt, und suchen wir das Beobachtete abstrakt zu umschreiben, so gelangen wir freilich notwendig zur Theorie: die verschiedenen, so ungleichen Phasen bedeuteten blosse Mittel zum Zwecke des fortdauernden Wachstums. Aber die Theorie gibt immer nur ein Gleichnis der Wirklichkeit, sie ist mit ihr nicht identisch; Denken und Sein sind auf immer disparat. In concreto umschliesst und verkörpert das Mittel zugleich das Ziel, die Etappe den ganzen Prozess. Das Individuum ist der Typus, im Falle diese Idee einer Realität, keinem blossen Denkschema entsprechen soll; der gegenwärtige Zustand ist zugleich die Zukunft; das schlechthin Vergängliche ist zugleich das einzig Seiende. Und so führt uns unsere Studie des Lebensprozesses, die mit der Missachtung und Vernichtung des Individuums anhob, am Ende zur Erkenntnis seines unermesslichen Wertes.

Das Lebendige schwindet, das Leben dauert fort. Die Individuen sind vergängliche Erscheinungen; es beharrt nur der Typus, die Idee. Aber der Typus kann sich nur im

[1]) Vgl. hierzu Bergsons *Essai sur les données immédiates de la conscience* ch. III. Das Problem ist in diesem Werke so erschöpfend behandelt, dass jede Wiederholung überflüssig erscheint.

Vergänglichen verkörpern; die Idee ist von der Erscheinung nicht loszulösen. Das Leben ist nur, sofern es verfliesst. Es erschöpft sich im unaufhaltsamen Sterben; sein Wesen ist ein flammender Tod. Wie die Flamme nur brennt, insofern sie verbrennt, so lebt das Leben nur im Untergehen. Das ewige Sein verdichtet sich im sterbenden Augenblicke.

Dann aber ist das Individuum mehr als es scheint. Es verkörpert nicht bloss den empirischen Moment, es ist nicht bloss vergänglich, bloss Erscheinung: es ist zugleich der ewige Prozess. Es trägt die ganze Wucht der Vergangenheit, es birgt die unendliche Zukunft. Seine engen Grenzen enthalten die grenzenlose Entelechie. Jede Phase umschliesst schon das Endziel. Und jetzt erleuchtet sich auf einmal die gesamte, bisher von uns durchmessene Wegstrecke. Uns wundert nicht mehr, dass der Instinkt des Einzelnen über ihn hinausweist, dass persönlichste Sehnsucht das Individuum so häufig in den Tod treibt. Wir verstehen jetzt, inwiefern das ungeheure Rätsel möglich ist, dass das gegenwärtige, einzig reale Leben sich einer Zukunft opfert, die es nie erleben wird. Die Zukunft liegt eben schon in der Gegenwart, das Unendliche im Endlichen beschlossen. Wo sich das Individuum der Art zu opfern scheint, lebt es in Wirklichkeit sich selbst: das Wesen, das Ich ist mit der begrenzten Person nicht identisch.

13.

Wie erscheint das Unsterblichkeitsproblem im Lichte unserer jüngsten Erkenntnisse? — Wie der Lichtstrahl in alle Ewigkeit durch den Weltraum schiesst und fortleuchtet,

wenn das Gestirn, das ihn entsandte, schon längst verloschen ist, so ist keine Macht imstande, die Entelechie, die uns belebt, zu vernichten. Je näher wir dem Sinne des Individuums kamen, je deutlicher wir seinen transitorischen Charakter erfassten, desto lebendiger ward uns zugleich die Erkenntnis, dass sein Wesen unzerstörbar ist.

Und diese Wahrheit ist uns keine antithetische mehr. Wir scheiden nicht mehr schroff zwischen Idee und Erscheinung, dem unsterblichen Funken und dem zerfallenden Staub. Aus der ursprünglichen Antithese sind wir zur Synthese emporgestiegen: wir fühlen uns ewig, weil wir sterblich sind. Gerade in der Vergänglichkeit beweist sich die Unzerstörbarkeit; drohte uns nicht der Tod, wir könnten nicht ewig sein. Denn nur dem, was vorübergeht, ist Dauer beschieden. Das „Sein" des Lebens äussert sich eben im Wandel, in der Bewegung, im Vergehen. Wie die Musik nur ist, sofern sie verklingt, so blüht das Leben nur im Schwinden auf. Hier fällt jeder Stillstand, jede fortdauernde Identität mit dem Nicht-Sein zusammen. Es ist nur das Flüchtige; *la vie c'est mort.*

Wir fühlen uns ewig, weil wir sterblich sind. Von Stunde zu Stunde wandeln wir uns; ein Zustand stirbt in den andern hinüber. Das konkrete Leben löst sich beim Einzelnen nicht weniger hastig ab, als in der Folge der Geschlechter. Wir staunen über die Metamorphosen, die verschwimmenden Uebergänge der sukzessiven Lebensverkörperungen in der niederen Tierwelt: unsere eigene Dauer bietet das gleiche Schauspiel. Nur insofern wir dem Grabe zusteuern, leben wir; nur insofern die Gegenwart uns schwindet, dauern wir; nur insofern wir uns verändern, beharren wir. Nur in diesem fliessenden Werden offenbart sich das beständige Sein.

Daher deckt sich die Fortdauer mit dem Vergehen. Ein Leben, das nicht von Augenblick zu Augenblick stürbe, ist

gar nicht denkbar; ersehne ich ein anderes, so wend' ich mich vom Leben ab. Denn der einzig mögliche Sinn aller Individualität, sei sie ausgesprochen oder kaum angedeutet, zugleich ihr Ewigkeitswert, liegt gerade in ihrer Relativität; nur insofern sie ein Stadium ist, ist sie zugleich ein letzter Zweck. Man ersinne eine Kraft, die nicht Bewegung, nicht Wandel, die als Ruhe greifbar wäre: sie wäre auf alle Fälle keine Kraft. Sie wäre dann nicht unzerstörbar, nicht unendlich; sie wäre überhaupt nicht. Gerade so steht es mit der Individualität. Man nehme ihr den transitorischen Charakter: zugleich raubt man ihr die Unsterblichkeit.

Will ich leben, so heisst das: ich strebe nach dem Grab. Je länger oder je intensiver ich lebe, desto mehr schwinde ich zugleich. Ich sterbe jeden Augenblick, meine letzte Stunde wiederholt nur die erste. Will ich unendlich leben, so bedeutet das: mein Wille weist über mich hinaus. Will ich die Ewigkeit, so verneine ich meine Grenzen. Und wenn ich erfahre und fühle, dass ich ewig bin, so bekenne ich damit, dass die Schranken der Individualität mein Wesen nicht beschränken.

Das Individuum trägt ewiges Leben in sich, sofern es vergänglich ist. Wäre sein Wesen nicht ewig, es könnte nicht untergehen. Sein und Werden sind eins im Leben: wie es hier kein Sein gibt, das nicht im Vergehen sich ausdrückte, so gibt es auch kein Vergehen, das nicht ein Sein bezeugte.

So ist denn der Wille zum ewigen Leben im tiefsten Grunde identisch mit dem Willen zum zeitlichen Tod. Das Ich, auf das der Selbsterhaltungstrieb, auf welches das Unsterblichkeitsbedürfnis sich bezieht, ist selber ein Ueberpersönliches. Der letzte Sinn, der höchste Wert der Person liegt in ihrer Sterblichkeit.

Welchen Abgrund kleinlichster Bescheidenheit bedeutet nicht die Todesfurcht! Das Leben rollt durch uns hindurch, brandet gegen seine Schranken; alle Triebe der Seele weisen

ins Grenzenlose hinaus: — und das Bewusstsein sollte gerade an den Grenzen hängen? — Das Bewusstsein täuscht sich nur zu oft über seine tiefsten Beweggründe; es steht der Natur nicht selten im Wege. Es vermisst sich selbstherrlich zu gebieten, wo es in Wahrheit nur folgen kann. Es ist ein unwesentliches Phänomen, und sucht sich künstlich zum Wesen aufzublähen.

Ich sagte: der Wille zur Ewigkeit i m p l i z i e r e den Willen zum Tod. Denken wir an die höchsten, die ewigen Augenblicke unseres Lebens — die Augenblicke der Liebe, der Begeisterung, der gottgegebenen Inspiration: was bedeuteten sie, wenn sie nicht vergänglich wären? Welches Glück beglückte uns, wenn ihm kein Ende bevorstände? Welchen Wert hätte das Einzeldasein, wenn es nicht einzig wäre? Könnten wir das Leben lieben, winkte uns nicht der Tod? — Der Tod ist des Lebens lebendigste Gewähr; Unsterblichkeit gewährt allein das Sterben:

Giova ciò solo che non muore, e solo
Per noi non muore, ciò che muor con noi —[1]).

Alle Ewigkeit liegt im Vergänglichen beschlossen: darum jauchzen wir dem Vergehen zu! Erschöpfen wir die Gegenwart, berauschen wir uns an der Farbenpracht der Natur, baden wir uns im goldenen Lichte des Lebens! Wozu das Verflossene beweinen, das Gestern zurücksehnen? — Nur deshalb gibt es ja Glück, weil es zur Neige geht. Was nicht vergeht, wir können's nicht erleben, was uns nicht flieht, das können wir nicht halten; nur das Verfliessende gehört uns ganz. Strenge, hochfahrende Geister glaubten über das Leben hinauszugehen, indem sie es verdammten; sie wähnten der Ewigkeit teilhaftig zu werden, indem sie sich vom Zeitlichen abwandten. Die Toren! Die Ewigkeit liegt im Augenblicke beschlossen; der Sinn der Welt erschöpft

[1]) Giovanni Pascoli, *L'immortalità.*

sich in einem flüchtigen Kuss. Wer das Vergängliche nicht liebt, verkennt die Ewigkeit; wer das Vergehen scheut, buhlt um das Nichts.

Schauen wir dem Tode kühn und gelassen ins Antlitz. Er vollendet das Leben nicht nur den Tatsachen, nein auch der Bedeutung nach; er beschliesst unser Dasein nicht nur, er krönt es zugleich. Er verhilft dem Einzelleben zur absoluten Wirklichkeit; er verleiht ihm unbedingten Wert. Wie seine Grenzen den Gedanken verwirklichen, so realisiert der Tod allererst das Leben. Das Nicht-Sein schenkt dem Sein die Ewigkeit. Darum seien wir stolz genug, das Ende zu wollen. Dieser Entschluss enthebt uns unserer Grenzen. Der Tod ist überwunden.

Achtes Kapitel.

Die Ideenwelt.

1.

Der Schluss, zu dem wir jüngst gekommen sind, mag manchen gewundert haben: steht er nicht im Widerspruch zu allem vorher Erkannten und Behaupteten? Je weiter wir vordrangen, desto nichtiger erschien uns das Konkrete, desto wirklicher die Idee. Wir waren dahin gelangt, in idealen Zusammenhängen die höchste Realität zu erblicken. Und nun zum Schluss schien alles bis dahin Errungene wie umgeworfen: in der ultimen Synthese von Idee und Erscheinung erwies sich das Individuum dennoch als höchste Wirklichkeit! Es ist, als hätte die Ideenwelt nur einen Canevas bedeutet, auf dem wir unser Muster stickten; zuletzt zogen wir die Fäden heraus; die ursprünglich notwendige Stütze war zuletzt unnötig und entbehrlich. Es ist auch nicht anders: die höchste Ansicht ist überall die, in welcher die Antithesen der Erkenntnis zur natürlichen Synthese verschmelzen. Die Natur weiss nichts von Ideen abgesehen von ihrer Erscheinung; ihr verkörpert das jeweilige Individuum den ganzen Prozess. Die allgemeinen, von uns getrennt, in abstrakter Selbständigkeit betrachteten Zusammenhänge sind für die Natur nur, i n s o f e r n sie konkreten Ausdruck gewinnen.

Doch bedeutet diese Tatsache keinen Einwand gegen unsere bisherigen Konstruktionen. Wenn Idee und Erscheinung in der Natur nur vereint auftreten, so hindert das nicht, dass wir sie bloss getrennt zu d e n k e n vermögen.

Die natürliche Synthese bricht sich im Prisma des Menschengeistes notwendig zur Antithese. Die materiellen Fakta postulieren eine idealistische Theorie. Wo wir überhaupt abstrakt reflektieren, müssen wir zu Ergebnissen gelangen, wie es die unserigen waren. Und wo wir begreifen wollen, können wir nicht umhin, Theorien aufzustellen.

Aus diesem Grunde hebt der Schluss des vorigen Kapitels die früher erlangten Einsichten durchaus nicht auf. Doch fürchte ich, an diesem Punkte wird man mich ohne nähere Erklärung nicht verstehen. Deshalb will ich auf das kritische Verhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Gesetz und Erscheinung etwas ausführlicher eingehen.

2.

Das Problem ist im wesentlichen schon durch Kant gelöst worden. Dieser erkannte, dass unseren Ideen und Grundbegriffen keine metaphysische Existenz zukomme, dass sie andererseits auch aus der Erfahrung nicht abzuleiten wären; daher stellte er die Frage anders: er erhob die Denkprinzipien zu Grundsätzen der Erfahrung. Sie seien weder selbständige, absolute, vom Denken unabhängige Realitäten, noch auch rein subjektive Geistesprodukte, die in keiner notwendigen Beziehung zur Wirklichkeit ständen: sie regelten vielmehr auf notwendige Weise das Verhältnis des Menschengeistes zur Natur. Sie drückten die Bedingungen aus, unter denen ein Gegenstand überhaupt stehen muss, um von uns erkannt zu werden. Die Denkprinzipien sind sonach nicht nur Bedingungen der Erfahrung, sondern zugleich auch — da die Welt für uns nur insoweit existiert, als wir von ihr erfahren — die Seinsbedingungen der Natur. Sie gelten

nicht bloss, weil ohne sie keine Wissenschaft möglich wäre, sondern weil ohne sie die Welt, mithin das Objekt der Wissenschaft, für uns nicht bestände. Kant statuierte zwischen Denken und Sein einen notwendigen Zusammenhang.

Beachten wir's wohl: dank den Denkschemen wird erst die Wirklichkeit möglich. Sie schaffen die Objektivität der Gegenstände ausser uns. Wenden wir uns jetzt spezielleren Verhältnissen zu; nur am Besonderen lässt sich der Sinn des Allgemeinen deutlich erfassen.

Gibt es wirklich Naturgesetze? — Ein nicht unbedeutender Denker, Emile Boutroux, hat ein umständliches Buch über ihre Zufälligkeit (*De la contingence des lois de la nature*, 5. éd. Paris 1905) geschrieben. Er zeigt darin, dass es sich vom Faktischen her schlechterdings nicht erweisen lasse, ob sie unbedingt gälten oder nicht; und ein Gesetz von nur bedingter Gültigkeit widerspricht sich selbst. Boutroux hat in dieser einen Hinsicht ganz richtig gesehen: die Allgemeingültigkeit der Naturgesetze ist auf empirischem Wege wirklich nicht nachzuweisen. Nichtsdestoweniger könnten wir ohne die Voraussetzung allgemeingültiger Gesetze unmöglich forschen, die Erfahrung nie zur Wissenschaft gestalten. Dem denkenden Geiste sind sie die Bedingungen der Naturerkenntnis. Eine gesetzlose Welt ist darum unmöglich, weil wir diesen ihren etwaigen Charakter niemals merken könnten; alles Geschehen, das uns betrifft, muss kraft unserer Geistesorganisation notwendig und gesetzmässig verlaufen. Wie Alois Riehl sich, durchaus im Geiste Kants, treffend ausdrückt: „Grundloses Geschehen ist aus dem Bereiche der möglichen Erfahrung ausgeschlossen; mag ein solches Geschehen denkbar sein, sicher ist es nicht erfahrbar; wenn es keinen inneren oder unmittelbaren Widerspruch einschliesst, so widerspricht es doch gewiss dem Begriffe der Erfahrung. . . . . Wenn es ausser der zu unserer Erfahrung gelangenden Wirklichkeit noch eine chaotische und regellose

geben würde — Gegenstand des Denkens könnte sie niemals werden. Soweit die Dinge Gegenstände des Denkens sind, oder bildlich gesprochen, nach ihrer uns zugekehrten Seite, müssen sie ihrer eigenen Form nach denkbare Dinge sein."[1]) Somit müssen die Naturgesetze unbedingt gelten, gleichviel, ob sich das beweisen lässt oder nicht, weil sonst Erfahrung unmöglich wäre; für den denkenden Geist bedeuten Gesetze die Bedingung des Wirklichen.

Dieser Satz ist unzweifelhaft richtig; nur ist er keineswegs eindeutig. Sagen wir: die Gesetze sind notwendige Bedingungen der Erfahrung und insofern der erfahrbaren Welt, der Verstand schreibe der Natur seine Gesetze vor, so erkennen wir damit an, dass Denken und Welt einen Zusammenhang bilden, der sich gar nicht zergliedern lässt; aber wir präzisieren ihn nicht. Besteht er bloss vom Menschen her, oder gehört dieser vielmehr in den Zusammenhang hinein? — Die Kantische Philosophie wird meistens im erstgenannten Sinne gedeutet, und diese Deutung ist wohl kein unbedingtes Missverständnis: für Kant stand der denkende Geist wirklich wie isoliert im Weltall da. Der Meister war von seiner gewaltigen Aufgabe, die Erkenntnisart des Menschen zu analysieren, dermassen in Anspruch genommen, dass er sich die weitere Frage: in welchem Zusammenhange denn das Erkennen mit der Natur stehe, deren Produkt der Mensch doch unzweifelhaft ist, gar nicht stellte. Und ein solcher Zusammenhang ist Tatsache. Auch das Denken unterliegt der Naturgesetzlichkeit; auch die psychischen Phänome sind Naturerscheinungen. Daher müssen wir eine reale Synthese oberhalb des denkenden Subjektes annehmen und anerkennen. Ihr Dasein wird von der Erfahrung auch unmittelbar bezeugt: es gibt Wahrheiten, welche gelten, gleichviel ob sie einer einsieht

[1]) *Philosophie der Gegenwart*, 2. Aufl., Leipzig 1904, pp. 124, 136.

oder nicht; es geht nicht an, in sämtlichen idealen Zusammenhängen blosse Abstraktionen zu erblicken; zumal beim Studium der Lebenserscheinungen kommen wir ohne die Voraussetzung idealer Realitäten nicht aus. Die Art ist mehr als eine blosse Abstraktion, die Menschheit keine willkürliche Synthese, obschon es in concreto nur Menschen gibt. Kurz, es gibt ohne Zweifel eine Kategorie der Wirklichkeit, die dennoch keinem empirischen Sein entspricht. Kant wäre der letzte gewesen, das zu leugnen; und doch kann nicht in Abrede gestellt werden, dass die Bedingtheit des Geistes durch die Natur, wie sie tatsächlich vorliegt, vom Standpunkte seiner Philosophie nicht unmittelbar begriffen werden kann. Diese betrachtet die Denkprinzipien nur als Bedingungen der Erfahrung, nicht als Ausdruck einer Naturnotwendigkeit; und es gibt Verhältnisse, welche ausschliesslich aus letzterer Perspektive zu übersehen sind.

Spätere Denker sind sich dessen bewusst geworden; unter diesen am deutlichsten wohl Hermann Lotze. Und so begegnen wir denn heute vielfach der Theorie: die Gesetze gälten u n a b h ä n g i g vom denkenden Geiste; es gäbe eine Welt des „Geltens" abgesehen vom empirischen Sein sowohl als vom erkennenden Subjekte; es gäbe ewige Gesetze, die zeitlos alles Zeitliche regieren, eine spezifische Ideenwelt, ein „drittes Reich" (Simmel). Doch ist diese Theorie, so befriedigend, den Tatsachen entsprechend sie bei oberflächlichem Hinsehen immer scheinen mag, im Ernste nicht zu halten. Ich muss dies sehr nachdrücklich betonen, da auch meine Philosophie, wie ich sie zuerst im *Gefüge der Welt* skizziert habe, von einheitlichen, ewigen Normen spricht, die alles Wirkliche, darunter auch den Menschengeist beherrschen. Zwar erhalte ich die dortige Konstruktion durchaus aufrecht; doch muss ihr Sinn anders verstanden werden, als es vermutlich geschieht, da ich im genannten Werke keine Gelegenheit fand, diesen wichtigen Punkt zu berühren.

Es kann nämlich unmöglich Gesetze geben, die unabhängig vom denkenden Geiste beständen, weil, wie Kant dies unwiderleglich dargetan hat, unsere Begriffe und Ideen nichts als Schemen sind, — Rahmen, in die wir die Bilder der Aussenwelt fassen müssen, wenn wir sie verstehen wollen. Sie inhärieren dem Geistesprozesse, sofern er stattfindet. Deswegen ist es ganz unsinnig, ihnen eine schlechthin objektive Existenz zuschreiben zu wollen. Ein „Gelten", das unabhängig vom Gedachtwerden des betreffenden Begriffes bestände, ist gar nicht auszudenken. Die Kategorien umrahmen unsere Gedankenwelt, wie die äussere Gestalt den physischen Organismus umgrenzt. Inwiefern kann eine organische Gestalt, abgesehen vom Organismus, der sie verkörpert, existieren? Im selben Sinne ist das Dasein der Kategorien unbedingt an das Denken gebunden. Begriffe sind Begriffe und weiter nichts. Freilich sind die Philosophen jederzeit bereit, in ihnen mehr als Begriffe zu vermuten. Wohl glaubt keiner mehr, gleich den Griechen, dass die Worte *eo ipso* Dingen entsprechen müssen; auch wird heute niemand mehr, gleich Plato, im ideellen Sein etwas Plastisches, einen göttlichen Typus, der in ewiger Herrlichkeit beharrte, erblicken wollen, oder in der Seele eine tangible Substanz, wie sie den Scholastikern lieb war. Dagegen legen nur zu viele ihren Kategorien einen transzendenten oder wenigstens transienten Sinn bei: es gäbe wirklich Ideen, gerade wie es konkrete Gegenstände gibt; die Welt zerfalle tatsächlich in die Provinzen des „Seins", des „Geltens", des „Erscheinens" etc. Aber diese Provinzen erweisen sich als reine Hirngespinste, sobald ihnen ein vom Denken unabhängiges Dasein zukommen soll. Sie zerfliessen schon, sobald wir unseren Standpunkt wechseln. Aus dynamischer Perspektive — d. h. wenn bloss das Wirken ins Auge gefasst wird — erscheint alles Sein als Gelten; von hier aus verschwimmt der kategoriale Unterschied zwischen dem gel-

tenden Naturgesetze und dem seienden Magneten. Es ist gar nicht schwer zu beweisen — seitens der Antimetaphysiker ist es oft genug geschehen — dass der Magnet überhaupt nicht ist, sondern nur wirkt; und dem Wirken entspricht in der metaphysischen Sphäre das Gelten, nicht das Sein. Heinrich Rickert ist es auf dem Wege untadelhafter Logik geglückt, alles „Sein" auf das „Sollen" zu gründen, die Natur sozusagen auf den kategorischen Imperativ. Und der Standpunkt ist möglich, wie verstiegen und aussichtslos er immer scheinen mag. Folgen wir aber Hegeln in die luftigen Regionen, woselbst aller Bezug auf die empirische Wirklichkeit aufgehoben erscheint und die ewigen Begriffe wie im leeren Raume kreisen, so erscheint alles das, was wir sonst unter der Kategorie des Geltens zu begreifen pflegen, als absolutes Sein. Die Natur ist stets ein und dieselbe. Je nach unserem Gesichtspunkte aber reiht sie sich in andere Denkkategorien ein, ändert sich dementsprechend unser Weltbild.

Kant hat also recht: unsere Begriffe und Ideen sind nichts als Denkschemen. Auch das Gesetz ist ein Begriff. Daher kann die Theorie, nach welcher es Gesetze gäbe, die unabhängig von ihrem Gedachtwerden existierten, unmöglich richtig sein. Eine schlechthin objektive Welt des Geltens kann es nicht geben; dieser Schluss scheint schon jetzt unabweisbar. Nichtsdestoweniger enthüllen sich uns dank den Denkschemen Tatsachen und Beziehungen, denen objektive Wirklichkeit zukommt; durch den Begriff des Geltens gelangen wir dazu, Zusammenhänge zu fassen, in die zuletzt unsere Begriffsbildung selber als Teil eintritt. Es ist möglich, die Gesetzeseinheit der Natur nachzuweisen, zu zeigen, wie das Denken selbst ins Gefüge der Welt gehört. Das Schema schafft die Realität. — Wie löst sich dieser merkwürdige Widerstreit, demgegenüber sowohl die kantische Kritik, wie die Lotzesche Metaphysik zu versagen scheint? — Ich denke

folgendermassen: nur insofern ein denkender Geist lebt, stellt sich überhaupt die Frage, ob es Gesetze gibt oder nicht. Die Wirklichkeit bliebe auch ohne ihn die gleiche. Nur wäre es dann vollkommen sinnlos, von Gesetzmässigkeit im Weltgeschehen zu reden.

Ich will den gleichen Gedankengang nochmals an einem spezielleren Beispiele vornehmen und dann erst zu Ende führen, damit das Verhältnis, um dessen Verständnis es uns zu tun ist, recht deutlich werde. Man hört bisweilen die Frage aufwerfen, ob die Welt wirklich eine Einheit sei. Vorurteilsfeindliche Geister, gleich Nietzsche, haben diese Einheit gelegentlich bestritten, intransigente Empiriker sogar zu widerlegen gesucht. Dem gegenüber beharrt die Tatsache, dass ohne die Voraussetzung der Einheit des Naturgeschehens alle Wissenschaft unmöglich wäre; wir könnten dann nirgends verallgemeinern; wir müssten uns bei zusammenhangslosen Tatsachen bescheiden. Daher ist es zum mindesten zweckmässig, so zu verfahren, als ob die Welt eine Einheit wäre.

Diese Zweckmässigkeit lässt sich auf zweierlei Weise verstehen. Erstens wörtlich: es sei wirklich bloss eine Frage der Utilität, ob wir die Einheit der Natur annehmen oder nicht; unter allen möglichen Voraussetzungen sei diese letzten Endes die nützlichste. So ungefähr dachte Hume; auf diese Weise urteilen namhafte Erkenntniskritiker unserer Tage. Man nennt das eine biologische Erklärung und gibt sich zufrieden. — Aber diese Lösung des Problems ist alles eher denn befriedigend. Die Zweckmässigkeit als Ergebnis sagt nichts über ihren inneren Grund aus; die Frage, welches Verhältnis in der Natur des Menschen das zweckmässige Resultat bedinge, wird nicht einmal berührt. Und doch kommt es allein hierauf an; warum erweist sich der Glaube an die Welteinheit als die einzig förderliche Grundannahme? — Auf diese Frage weiss bloss die kritische, die kantische Interpretation eine Antwort: die genannte Prä-

misse ist die einzig praktische, weil sie die Voraussetzung aller Naturerkenntnis bedeutet; die Einheit des Ich, der Apperzeption postuliert als Korrelat die Einheit der Natur. Im Falle ich erkennen will, m u s s ich an die unbedingte Einheitlichkeit des Weltgeschehens glauben; sonst wäre Erkenntnis eben unmöglich; so bedingt es die menschliche Geistesorganisation. — Somit wäre die Einheit des Universums die Vorbedingung aller Wissenschaft; deshalb muss sie vorausgesetzt, kann sie andererseits nicht abgeleitet werden. Und da die Welt für mich nur insofern besteht, als ich von ihr erfahren kann, bedeutet dieselbe Einheit den Seinsgrund aller natürlichen Phänome. Die Natur ist also „wirklich" eine Einheit. Die Frage scheint erledigt.

Sie ist es aber nicht; auch Kant ist bis zu den letzten Tiefen des Problems nicht vorgedrungen. Erstens bleibt seine Theorie darin zweideutig, als sie unentschieden lässt, ob der Mensch zur Natur gehört oder ausserhalb ihrer steht. Dann aber: beide Deutungen sind gleich möglich. Was heisst „Einheit"? Ist es ein Gegenstand, ein Ding, eine Realität oder ein Begriff? — „Einheit" ist ein reines Gedankending, lässt sich innerhalb des Konkreten nirgends nachweisen. Man kann sie nicht empfangen, nicht rezipieren; sie verdankt ihr Dasein der spontanen Aktivität des Menschengeistes. In der Natur erblicke ich eine grenzenlose Mannigfaltigkeit, oder präziser ausgedrückt, unendlich viele und verschiedene Dinge; die Einheit tritt mir nirgends entgegen. Suche ich auf objektivem Wege zu entscheiden, ob der Organismus „wirklich" eine Einheit sei, indem ich ihn voraussetzungslos anschaue, beobachte und zergliedere, so werde ich sogar hier in alle Ewigkeit zu keinem sicheren Ergebnisse gelangen. Die Einheit des Organismus kann eben nur g e d a c h t werden. Ich m u s s sie allerdings denken, d. h. schaffen, produzieren, wofern ich die Erscheinung verstehen

will; aber sie bleibt trotzdem ein reines, schlechthinniges Geistesprodukt. Die Einheit ist eine Idee.[1])

Nun gelangen wir zur Hauptsache. Wenn „Einheit" in jedem Falle nur eine Idee sein kann, dann ist die Frage, ob die Welt „wirklich" eine Einheit sei, mit der folgenden identisch: ist die Natur (in ihrem konkreten Bestande) tatsächlich eine Idee? — Jetzt klingt die Frage unbedingt widersinnig; und dieser Widersinn wird durch die Erwägung nicht gemildert, dass wir, ohne diese Einheit vorauszusetzen, nicht erkennen können. Soweit die Welt sich in der Wissenschaft spiegelt, ist die Idee wirklich der Seinsgrund der Erscheinungen.

Spannen wir unsere bisherigen Einsichten zur schroffen Antithese auseinander. Wir müssen die Einheit der Natur voraussetzen, wenn wir irgend eine Erscheinung begreifen wollen; andererseits ist aber „Einheit" eine Idee, ein Schema des Menschengeistes, nicht mehr und nicht weniger. Und nichts berechtigt uns, den Denkschemen eine objektive, über das Denken hinausreichende Realität zuzusprechen. Diese Antinomie ist, so wie sie dasteht, unüberwindlich. Durch die Voraussetzung der „absoluten Idee" als Urgrundes der Erscheinungen ist sie nicht aufzulösen, weil diese Voraussetzung eine dogmatische Behauptung bedeutet, die keiner Kritik standhält; und die Gewissheit, dass der Menschengeist selbst zur Natur gehört, dass also der Antithese dennoch eine Synthese zugrunde liegt, vermag sie an sich nicht zu bannen.

Offenbar kann die Antinomie nur dann gelöst werden, wenn ein neuer Ansatzpunkt entdeckt wird. Und dieser

[1]) An diesem Punkte brauche ich nicht länger zu verweilen. Wer darüber im Zweifel ist, ob die Einheit zu den Ideen oder den Begriffen gehört, der lese Kants *Kritik der reinen Vernunft* oder unter neueren Werken Couturat's *De l'Infini mathématique* (Paris 1896). Die Frage ist wissenschaftlich erledigt. Ich will nichts Bekanntes wiederholen.

scheint mir in folgender Problemstellung zu liegen: allerdings ist die Welt eine Einheit, sofern ich sie denke; die Idee spiegelt die Wirklichkeit. Aber die ganze Frage ist nur in bezug auf einen denkenden Geist überhaupt möglich, im gleichen Sinne, wie die Existenz von Farben nur in bezug auf optische Organe behauptet werden darf. Es ist töricht, zu forschen, ob rot „wirklich" rot sei, unabhängig von möglichen Gesichtsempfindungen. Wo es aber Augen gibt, bedeuten die Farben keine Illusionen sondern unbezweifelbare Realitäten. — Gerade so verhält es sich mit der Einheitsidee im Verhältnis zur objektiven Wirklichkeit der Natur. Am faktischen Verlaufe der Welt wäre kein Jota geändert, wenn niemand über sie nachdächte. Die Planeten würden gerade so unbeirrbar um ihre Sonnen kreisen, die Organismen mit der gleichen Regelmässigkeit ihre Entwicklung verfolgen. Aber die Frage, ob die Prozesse gesetzmässig verlaufen, ob dem vielfältigen Geschehen eine Einheit zugrunde liegt, fiele dann fort; sie hätte dann keinen Sinn. Die Einheit besteht also nicht unabhängig von unserem Denken; die Naturgesetze gelten nicht unabhängig vom Menschengeist; den Kategorien kommt keine transiente Realität zu. Aber das bedeutet nicht, dass der Mensch ausserhalb der Natur steht und ihr willkürlich Gesetze vorschreibt, sondern dass es zu seiner natürlichen Beschaffenheit gehört, die wirkliche Welt nur im Rahmen von Ideen zu begreifen, gerade wie das Auge nicht umhin kann, gewisse Aetherschwingungen als Farben zu empfinden. Somit ist die Welt nur insofern eine Einheit, als ich sie denke; denke ich sie, dann ist sie's unbedingt. „Einheit" ist eben ein Erkenntnisschema des Menschengeistes, sonst nichts, aber freilich ein notwendiges Schema.

Wie verhalten sich sonach die Geistesschemen zur Wirklichkeit? — Begriffe sind Begriffe, Ideen Ideen, regulative Denkprinzipien und weiter nichts; hierin hat Kant auf immer recht.

Es ist ganz unfruchtbar, über die transiente Realität der Begriffe, die absolute Existenz der Ideen zu spekulieren. Trotzdem reiht sich die Natur, wie sie objektiv ist, notwendig in jene Schemen ein, sobald überhaupt über sie gedacht wird — eben weil der Mensch zur Natur gehört, und es zu seiner natürlichen Beschaffenheit gehört, das Wirkliche nach Schemen zu begreifen. — Aber wo Begriffe fehlen? .... Die Kulturgeschichte beweist, dass Völker, deren Denken sich im Mythenbilden erschöpfend ausdrückt, niemals auf den Gedanken einer Welteinheit geraten; sie können diese Idee gar nicht fassen, weil sie der Abstraktion unfähig sind; sie denken überhaupt nicht in unserem Sinne, sondern ersinnen gleich Mythen. Und doch ist die Welt für sie geradeso da, wie für uns. — Und wo Begriffe unnötig sind? — Der geniale Künstler braucht keinen Begriff von seiner Kunst zu haben; er interessiert sich selten für abstrakt-ästhetische Fragen; er hats eben nicht nötig. Und ebenso dürfte sich der Weltschöpfer schwerlich die Frage nach der Welteinheit stellen: wer Welten schaffen kann, bedarf keiner Philosophie .... Wer aber nichts Höheres vermag, als sie in Gedanken nachzubilden, dem muss sich die Natur als Einheit enthüllen. Und wer überhaupt über den Naturverlauf reflektiert, wird notwendig auf gesetzmässige Zusammenhänge stossen. Nicht aber, weil es unabhängig von ihrem Gedachtwerden Gesetze gäbe — „Gesetz" ist ein reinmenschlicher Begriff — sondern weil sich die Wirklichkeit nicht anders als im Rahmen eines gesetzlichen Konnexes im Geiste spiegeln kann. Die Begriffe verhalten sich, an sich selbst betrachtet, geradeso zur Realität, wie das Wort zu dem Gegenstande, den es bezeichnet. Das Wort ist mit dem Dinge nicht identisch, aber es lügt darum auch nicht: es bezeichnet die Wirklichkeit. Gäbe es keine sprechenden Wesen, so fiele offenbar die ganze Frage nach dem Verhältnisse der Worte

zu den Gegenständen fort, ohne dass die Dinge darum andere würden; es gäbe bloss keine Worte mehr. Und ebenso gäbe es, trotzdem uns die Erfahrung die Existenz ideeller Zusammenhänge zu beweisen scheint, im selben Augenblicke keine Ideenwelt mehr, wo kein Wesen mehr zu denken vermöchte — ohne dass die Welt sich deswegen veränderte. Es bliebe vielmehr alles beim alten. Die Natur ist so wie sie ist — in ihrem An-sich-sein können wir sie nicht fassen. An sich ist sie wohl weder eine Einheit noch eine Mannigfaltigkeit; der Geist muss sie notwendig als Einheit denken. Und so erweist sich der Zusammenhang zwischen Natur und Menschengeist viel inniger noch, als Kant ihn vermutete. Allerdings sind unsere Denkprinzipien, gleich der Kausalität etc., Grundsätze der Erfahrung; allerdings schreibt der Verstand der Natur seine Gesetze vor. Aber darin bekundet sich keine Willkür, auch keine Diskrepanz zwischen dieser und jener — im Gegenteil: die Natur erscheint uns in jenen Kategorien, gerade weil wir selber zu ihr gehören. Die unteilbare Natursynthese von Idee und Erscheinung zerfällt im Geiste mit der gleichen Notwendigkeit zur entsprechenden Antithese, wie der Lichtstrahl durch den Kalkspat doppelt gebrochen wird.

3.

Somit ist die Frage, ob es „wirklich", d. h. unabhängig vom Denken Gesetze und Ideen gibt, sinnleer; sie ist es deswegen, weil sie nur auf Grund des Denkens überhaupt gestellt werden kann. Und das gleiche gilt von allen den Begriffen, deren absoluter Sinn den Menschen so häufig beunruhigt hat: der Wahrheit, der Notwendigkeit. Ab-

gesehen vom denkenden Geiste gibt es ganz gewiss keine Wahrheit, weil dieser Begriff bloss durch Denken zustande kommt. Wenn niemand dächte, der Weltlauf bliebe im Uebrigen der gleiche; doch wäre dann alle Möglichkeit ausgeschlossen, den Inbegriff des Faktischen als „Wahrheit" zu bezeichnen. Das gleiche gilt vom Begriffe der Notwendigkeit. Nichts ist notwendig „schlechthin"; es ist einfach da. Wo nicht abstrakt reflektiert wird, kommt keiner darauf, das Naturgeschehen als notwendig zu erfassen. Alle unzivilisierten Völker zeugen für diese Wahrheit. Sie kennen infolgedessen auch das Wunder in unserem Sinne nicht, da das Wunderbare als Gegenkorrelat das Natürliche postuliert; sie wissen nur von mehr oder minder selbstverständlichen Ereignissen. Wer aber den Naturverlauf studiert, ihn in Begriffen nachbilden will, muss ihn der Kategorie der Notwendigkeit gemäss begreifen, oder er versteht ihn nicht.

Alle Geistesgebilde gelten nur in bezug auf den Menschen; in dieser ihrer Relativität bekundet sich ihre Objektivität, ihr absoluter Sinn. Auch mit der Gottesidee steht es nicht anders. Ob Gott „wirklich" ist oder nicht, — diese Frage ist überaus töricht; aus erkenntniskritischem Blickpunkte erscheint der Atheist als lächerliche Figur. Gott ist nur, sofern ich an ihn glaube; glaube ich ihn, dann ist er unbedingt. Denn er symbolisiert dann meine notwendige Beziehung zum All der Natur; und diese Beziehung ist höchste Wirklichkeit. Fehlt mir aber der Glaube, so fehlt Gott zugleich die Existenz; die Gottesidee hat dann keinen Sinn, bezeichnet keinerlei Realität. Gott ist ein Beziehungssymbol. Was bedeutet wohl eine Relation, ohne die Faktoren, die sie bindet? Inwiefern *ist* eine Beziehung, die keine Gegenstände verknüpfte? — Sie ist überhaupt nicht. Die Wirklichkeit Gottes hängt von der Mentalität des Menschen ab. Angelus Silesius war sich dessen, gleich allen Mystikern, wohl bewusst. Er sagt:

Ich weiss dass ohne mich
Gott nicht ein Nun kan leben,
Werd' ich zu nicht, Er muss
von Noht den Geist auff geben.

Freilich: dieser Gedanke dürfte nur den lebendigsten Geistern einleuchten. Hier, wenn irgendwo, gilt der Spruch der Kâthaka-Upanishad: „Nur wen er wählt, von dem wird er begriffen." Hier hilft keine Erläuterung. Daher lasse ichs bei der kurzen Andeutung, zunächst wenigstens, bewenden.

4.

Betrachten wir im Lichte unserer jüngsten Erkenntnisse die Systeme und Klassifizierungen, in welche der Mensch die Naturerscheinungen einzureihen pflegt, so gelangen wir zu interessanten Gesichtspunkten. Die verschiedenen Krystallformen sind durch die unmerklichsten Uebergänge miteinander verknüpft, bilden eine stetige Reihe. Mein einstiger Lehrer, der berühmte Petrograph Harry Rosenbusch in Heidelberg, pflegte zu äussern: „eigentlich sind doch alle Krystalle regulär."[1]) Mit gleichem Rechte liesse sich behaupten: eigentlich seien sie alle triklin.[1]) Die Grenzen sind verschwimmend. Und doch lassen sich die mannigfaltigen, noch so fliessend ineinander übergehenden Formen in 6 scharfgeschiedene Systeme oder 32 Klassen einordnen, und nur nach diesen Kategorien sind sie wahrhaft zu begreifen. Dem gleichen Verhältnisse begegnen wir in ge-

[1]) Das reguläre System verkörpert den höchsten Symmetriegrad, das trikline den geringsten.

steigertem Ausdrucke bei den Organismen. Die verschiedenen Gestalten sind ohne Zweifel durch Uebergänge miteinander verknüpft; nicht jede Form ist eindeutig, und aus höchstem Blickpunkte verschwimmen vielleicht die Grenzen der Arten und Gattungen. Nichtsdestoweniger lässt sich die schillernde Mannigfaltigkeit gemäss einigen wenigen, nie verlassenen Grundtypen klassifizieren, und wollen wir das Leben begreifen, so müssen wir die festen Grenzen gelten lassen. Das liegt aber an uns selbst: die Kategorien ausser uns sind als Kategorien solche des Menschengeistes. Wie die einheitliche Natur im Geiste in Gesetze und Erscheinungen zerfällt, geradeso sondert sich die bunte Vielheit der Lebewesen, sobald wir über sie nachdenken, notwendig nach Arten und Gattungen.

Ich sage notwendig: denn wir kennen bereits den Grund. Das Denken äussert sich im Trennen, im Grenzenschaffen. Wohl mag es gelingen, eine stetige Evolution der Organismen wahrscheinlich zu machen, vielleicht sogar die Entwicklung einer Form aus einer von ihr verschiedenen faktisch nachzuweisen. Das hindert aber nicht, dass uns die natürliche Kontinuität nur nach Kategorien, welche sie aufheben, verständlich wird.

Somit sind unsere Systeme Notwendigkeiten des Verständnisses. Wir können ohne sie nicht auskommen. Trotzdem vergewaltigen sie, aus höchster Höhe gesehen, die Natur. Nicht deswegen, weil sie überhaupt Grenzen stecken — geistige Grenzen sind an sich nicht unnatürlicher als es das diskontinuierliche Spektrum ist, in welches der homogene Lichtstrahl im Prisma zerfällt — sondern weil sie in den meisten Fällen zu enge Grenzen statuieren. Der Mensch ist beschränkt; ein grosser Teil der Spektrallinien (um im vorigen Bilde zu bleiben) findet auf der schmalen Projektionsebene seines Geistes keinen Raum; wir sehen nicht alles. Wir erblicken letzten Grundes nur unsere

Grenzen, die der Natur bloss innerhalb derer, die uns selbst gesetzt sind. Und die Natur ist grösser als der Mensch. Wir können sie in ihrer ganzen Herrlichkeit nicht fassen. Gewiss mögen unsere Systeme in begrenzten Zusammenhängen richtig sein — richtig in dem Sinne, dass tatsächlich das ganze Objekt innerhalb unserer Kategorien Platz findet. Das gilt von den Krystallen, den Lebewesen, vermutlich auch von den astronomischen und chemischen Klassifikationen. Aber jedes System, das die Totalität umspannen und erschöpfend wiedergeben will, ist metaphysisch eine Lüge. Es ist undenkbar, dass alles, was überhaupt ist, das Weltall in seiner Unendlichkeit, in den Grenzen des Menschengeistes Raum finden sollte. Nur Beschränktheit, nur frevle Unaufrichtigkeit kann derartiges glauben. Daher haben die unbedingt wahrhaftigen, d. h. die ganz grossen Menschen, wie Goethe, Plato, Descartes und Kant, niemals vollendete Systeme geschaffen.

Systeme entstehen eben nicht aus der Fülle, sondern aus der Armut des Menschenbewusstseins. Könnten wir alles erfahren, so deckte sich unser Denken mit dem Sein, so hätten wir's nicht nötig, zu systematisieren. Wir würden die Totalität als solche auffassen, als solche wiedergeben. Aber das Bewusstsein wird keineswegs von allem affiziert; sein eigentlicher Sinn liegt vielmehr gerade in der Auswahl. Es wählt aus, was dem Organismus zum Leben notwendig und förderlich ist. Diesem Verhältnisse hat Bergson den meines Wissens prägnantesten Ausdruck verliehen: *„Notre représentation de la matière est la mesure de notre action possible sur les corps; elle résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas nos besoins ou plus généralement nos fonctions. En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la notre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde*

matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties pas certains côtés. La conscience — dans le cas de la perception extérieure — consiste précisément dans ce choix.[1]) So entgehen uns überaus viele Naturerscheinungen, weil sie für uns unmittelbar nicht in Betracht kommen; anders gebaute Wesen mit anderen Bedürfnissen, wie vielleicht die Insekten, nehmen sie vermutlich wahr. Im gleichen Sinne entgehen dem verstandessouveränen Denker unendlich viele Zusammenhänge, die sich nur empfinden und erleben lassen und die der begrifflichen Nachbildung spotten. Das vollendetste Weltbild ist doch niemals die Welt; es vermag immer nur eine Seite von ihr oder einen Ausschnitt aus ihr zu spiegeln. Deshalb wird die mechanische Welterklärung das Welträtsel niemals lösen, die Kritik das Gefühl niemals ersetzen können. Der naive Mensch, der von den Extasen des Verständnisses nichts ahnt, erlebt doch in seiner unreflektierten Unmittelbarkeit ein Universum, das vielleicht reicher und gewisslich farbiger ist, als das des wissenschaftlichen Forschers. Für den Liebenden gewinnt die Natur eine besondere Tonalität, einen Grundton und eine Klangfarbe, die sich der, welcher nie geliebt, nicht einmal vorstellen kann. Und wer religiös veranlagt ist, dem wird zum gewissen Erlebnis, was anderen Naturen völlig unfasslich bleibt. So viele Bewusstseinsarten, so viele Welten. Sie alle sind auf die gleiche Weise real. Jede hat ihren besonderen, einzigen Charakter. Keine ist die einzig wirkliche. Und jede besondere Welt schliesst doch die anderen aus, weist Grenzen auf — die aber in Wahrheit nur den Beschauer betreffen.

Und der beschränkten Auswahl durch die äussere Perzeption stehen im Reiche des reinen Denkens die Schranken der Kategorien gegenüber. Wir müssen die verschiedenen

[1]) *Matière et Mémoire* p. 25 ff.

Daseinsformen der Natur unter Rubriken wie Erscheinen, Sein, Werden, Gelten fassen, ihren Bestand nach Gesetzen, Gegenständen, Stoffen und Kräften ordnen. Sind wir sicher, dass sich nach diesen Schemen alles begreifen lässt? Ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, dass unzählige Nuancen uns entgehen? — Das Erkennen ist zum Leben da; es sorgt mit grösstmöglicher Oekonomie für die unmittelbaren Erfordernisse des Menschen. Und leider ist der Tag noch nicht abzusehen, wo zu diesen das Verständnis der Totalität des Weltalls gehören wird.

5.

Es geht also nicht an, den Kategorien — das Wort im weitesten Sinne verstanden — eine jenseits-gedankliche Realität zuzusprechen. Andererseits sind sie aber schlechterdings wirklich, sofern überhaupt gedacht wird. Mit der gleichen Notwendigkeit, mit der die Welt das Auge als farbiges Bild affiziert, spiegelt sie sich im denkenden Geiste nach Schemen und Kategorien. Sonach sind die Ergebnisse der früheren Kapitel durch unsere erkenntniskritischen Untersuchungen keineswegs umgestossen, im Gegenteil: erst jetzt erfassen wir ihren innersten Gehalt. Es gibt nicht „wirklich" Ideen, Arten, ein überindividuelles Ich, denn sie alle sind nichts als Gedankendinge. Wirklich existieren tut bloss die jeweilige konkrete Gegenwart. Aber wenn es zu verstehen gilt, dann müssen wir das Wirkliche in die Rahmen einspannen, an welche das Verständnis seinem Wesen nach geknüpft ist. Ohne Schema keine Erkenntnis; ein Denken ausserhalb der Kategorien oder über diese hinaus widerspricht dem Begriffe des Denkens. Es handelt sich daher um keine Willkür, keine Konvention, auch um keine

rein-äusserliche Zweckmässigkeit, wenn wir dem Empirischen ein Ideelles zugrunde legen, sondern um eine unbedingte, natürliche Nezessität. Aus der Interferenz der Natur mit der Vernunft entsteht ebenso notwendig eine Ideenwelt, wie das diffuse Licht im Prisma in seine Komponenten zerfällt. Sobald wir denken, ist die Ideenwelt wirklich.

Wenden wir uns jetzt den ideellen Zusammenhängen wieder zu, auf welche uns das Unsterblichkeitsproblem überall und immer hinwies. Allerorts begegnen wir dem eigentümlichen Verhältnisse, dass die materiellen Tatsachen eine idealistische Theorie postulieren, wenn sie verständlich werden sollen. Jeder einzelne Organismus ist nur aus der Totalität des Lebens heraus zu begreifen; und „Leben" ist eine Idee. Das Individuum versteht nur, wer es überindividuellen Synthesen unterordnet, und solche gibt es bloss ideeller Art. Des Menschen innerste Bewusstseinstatsachen weisen auf die Menschheit hin; und auch diese ist kein materielles Faktum, sondern eine Idee. Analysieren wir unser Selbstgefühl, so erweist sich der lebendige Urgrund, auf welchen sich alle Bewusstseinszustände und -inhalte beziehen, wiederum als Idee: es ist das überindividuelle Ich. Die Idee erscheint somit als das Realste, das es überhaupt gibt; die Entelechie als selbständiger, unzurückführbarer Naturfaktor.[1])

Was ist diese Idee, was ist die Entelechie?[2]) Ihrerseits abzuleiten ist sie nicht. Weiter als bis zu Ideen vermag die Erkenntnis nicht vorzudringen. Die Ideen spiegeln den

[1]) Vgl. Hans Driesch, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig 1905 p. 242.

[2]) Bei Aristoteles, der diesen Begriff zuerst aufstellte, bedeutet Entelechie sowohl die Seele, das *principium formans* (εἶδος) oder Wesen des Leibes, als auch sein *principium fiendi*, sein Bewegungsprinzip (ὅθεν ἡ κίνησις), sofern ohne die wirksame Bewegungskraft der Seele kein organisches Gebilde zustande kommen würde; endlich auch die teleologische Finalursache — die Tätigkeiten des Leibes sind als ὕλη

letzten Grund der Wirklichkeit, soweit wir ihn zu fassen fähig sind; hinter sie können wir nicht blicken. Ihr Wesen ist ein transzendentes Problem — falls es nicht gar eine „Sphinx ohne Rätsel" sein sollte: denn genau besehen, bezeichnen unsere Grundbegriffe überhaupt keine seienden Entitäten, sondern nur ein Verhältnis des denkenden Geistes zu den Dingen.[1]) Und unter diesen Umständen bedeutet die Frage nach dem absoluten Sinn der Idee vielleicht ein blosses Missverständnis. Die Ideen sind die letzten Voraussetzungen des denkenden Geistes, seine letzte Instanz. Wollen wir das Konkrete begreifen, so müssen wir sie anerkennen; an sich können sie nur geglaubt werden. Die ideale Wirklichkeit, die Ideenwelt, welche wir der empirischen zugrunde zu legen genötigt sind, bedeutet die äusserste Staffel, welche das begriffliche Denken zu erklimmen vermag; nur von diesem höchsten Standpunkte aus lässt sich die Gesamtheit der Erscheinungswelt überschauen; und doch ist der Standpunkt selber seinem Wesen nach für die Erkenntnis transszendent. Höchst bedeutend ist nun das folgende: **die abstrakte Wahrheit deckt sich dem Gehalte nach mit dem religiösen Erlebnisse** — seinerseits einem letzten Bewusstseinsphänomen. Dessen Unmittelbarkeit antizipiert gleichsam die äussersten, durch hundertfältige Vermittelungen erreichten Tiefen der Erkenntnis.

Halten wir uns an die Tatsachen. Es ist gewiss unmöglich und überdies zwecklos, die Religion zu definieren. Sie umfasst das gesamte Leben, und wie dieses, äussert sie sich

und Mittel nur um der Seele willen da. Ausserdem unterscheidet Aristoteles die *πρώτη ἐντελέχεια*, den ruhenden Vollendungszustand entwickelter Kraft, und die sekundäre Entelechie, die volle Energie als reine Tätigkeit. Man sieht, wie wunderbar farbig dieser Begriff schon für Aristoteles war; daher entspricht er wie kein anderer dem Charakter des Lebens, und wird wohl in alle Zukunft die Hegemonie behaupten.

[1]) Vgl. A. Riehl *Philosophie der Gegenwart*, p. 127 ff.

in den mannigfaltigsten Gestalten, welche in ihrem aktuellen Ausdrucke kaum zu vergleichen sind. Religion ist kein Begriff, sondern eine Synthese; und Synthesen lassen sich nicht definieren. Was nützte uns eine Gleichung irgend welcher Art zwischen dem Christenglauben und den Mythen der alten Azteken? Sie förderte uns nicht, selbst wenn sie richtig wäre. Denn die Glaubensvorstellungen sind verschiedenen Geblütes, entspriessen in jedem der Fälle besonderen Motiven. Die Gottheiten haben überall einen anderen Sinn. Bald personifizieren sie Naturgewalten, bald verkörpern sie die Geister der Verstorbenen. Oft sind es beliebige Symbole für nur undeutlich als solche erkannte Rätsel — so wenn der Hase oder der Frosch ohne ersichtlichen Grund und ohne eine überschwängliche Steigerung seiner empirischen Eigenschaften zu erfahren, zum Schöpfer der Welt emporgehoben wird. Nur bei den höchststehenden Völkern findet sich der metaphysische Gottesbegriff. Aber eines ist allen Menschen gemeinsam: das religiöse Gefühl als solches, das aller Götter- und Mythenbildung vorausgeht. Dieser Urgrund aller Religion lässt sich eindeutig bestimmen. Er liegt in folgendem: die Religion erhebt eine Beziehung zwischen dem Individuum und dem Ueberindividuellen zur Realität.

Diese Beziehung kann verschieden zentriert sein; die Sphäre, die sie beherrscht, kann verschiedenster Art und von verschiedenstem Umfange sein. Bei Urvölkern reicht sie über das Geschlecht oder die Gruppe in der Regel nicht hinaus. So bezeichnete bei den Urgriechen und Urrömern die Familie den religiösen Verband[1]) und das gleiche gilt heute noch von den Völkern des fernen Ostens. In späteren Stadien erweitert sich der Kreis zu πόλις, zum Staate,

[1]) Vgl. Fustel de Coulanges, *La cité antique.* — Ueber das Verhältnis der religiösen zu den sozialen Phänomenen siehe besonders Georg Simmel, *Die Religion*, Frankfurt a. M. 1906 (Die Gesellschaft, Bd. II).

zur Nation. Und diesen religiösen Verbänden entsprechen die Beziehungssymbole, die Divinitäten. Es gibt ausschliesslich Familiengötter; oder nur nationale Gottheiten. Es brauchen durchaus nicht transzendente Wesen zu sein: die religiöse Beziehung gewinnt oft genug, vielleicht in der Regel sogar, in Menschen symbolische Gestalt; bei sehr rohen Völkern mit Vorliebe in Tieren. Freilich erblickt die Mythologie in diesen Göttern fast immer die Stifter der Familie oder des Stammes. Indes bedeutet diese Glaubensvorstellung schon eine Interpretation des ursprünglichen religiösen Tatbestandes: primitive Menschen können das Ideale nur materiell fassen, so das ideale Band als Blutsband; sie missverstehen hier ihre eigensten Instinkte. (Dem gleichen Verhältnisse begegnen wir ja sogar im modernen Europa in bezug auf den Unsterblichkeitsglauben). Doch sind auch diese Götter in Wahrheit nichts als Beziehungssymbole, gleichviel, wie sie gedeutet werden und aus wie abliegenden psychologischen Motiven sie immer entstanden sein mögen. Ein bestimmter Häuptling oder Heros, schon bei Lebzeiten meist vom Nimbus des Mythos umgeben, gilt als Heiland, als Heilbringer.[1]) Aber doch verkörpert er genau das gleiche, was unter anderen Verhältnissen eines transzendenten Gottes Beruf wäre: er symbolisiert eine überindividuelle Synthese, hier die Gruppe, den Stamm. Er *ist* die Einheit dessen, was in concreto nur als Vereinigung geschiedener Individuen erscheint.

Für diese Religionsform ist nun charakteristisch, dass der Einzelne in keinem unmittelbaren Verhältnisse zur Gottheit steht; nur als Glied des Verbandes tritt er zu ihr in Beziehung; die Religion erscheint durchaus nicht als persönliche, sondern ausschliesslich als soziale Angelegenheit. Das

[1]) Ueber die bedeutsame Erscheinung der „Heilbringer" vgl. besonders Kurt Breysig, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*, Berlin 1905.

Individuum bedeutet in religiösem Sinne ebensowenig, wie ihm im Stammesverbande eine selbständige Bedeutung zuerkannt wird; dieser erscheint als die höchste, die einzige Wirklichkeit. — Welches ist der kritische Sinn der betrachteten Erscheinungen? — Der religiöse Glaube erhebt die Idee der Familie, der Gruppe, oder des Stammes, zur Realität. Er verleiht einer Beziehung, die in concreto gar nicht nachzuweisen ist, absolute Existenz. Erinnern wir uns nun der Ergebnisse früherer Gedankengänge: es ist auf Grund exakter Analyse unbestreitbar, dass das Individuum tatsächlich als Teil in höhere Synthesen eintritt. Es lebt tatsächlich nur in bezug auf die Generationen, von denen es stammt, auf die Zukunft hin, die sein Leben fortsetzen wird. Desgleichen ist es im gleichzeitigen wirklich Glied einer überindividuellen Einheit. So spiegelt denn das religiöse Gefühl in seiner Unmittelbarkeit die grundlegende Erkenntnis, zu der alle Wissenschaft, auf mühsamen Umwegen freilich, irgend einmal gelangen muss: die Erkenntnis der realen Existenz überindividueller und überempirischer Synthesen. Schleiermacher erkannte im „Gefühle der schlechthinigen Abhängigkeit" einen Grundzug aller Religion. In der Tat fühlt sich der Gläubige bedingt durch seinen Gott, durch die Beziehung, die dieser verkörpert. Aber dieses Abhängigkeitsgefühl bedeutet nichts anderes, als das subjektive Spiegelbild des objektiven Zusammenhanges, wie er tatsächlich vorliegt: wie der Einzelne wirklich Teil einer höheren Synthese, hier der Familie, der Gruppe ist, so fühlt er sich abhängig von den Göttern, welche ihm diese Synthesen symbolisieren; das persönliche Empfinden drückt auf seine Art eine unpersönliche Wahrheit aus.

Wenden wir uns zum Christenglauben. Dieser unterscheidet sich darin spezifisch von allen sonstigen positiven Religionen, dass er nicht die Familie, nicht das Volk, auch nicht den Staat, sondern die ganze Menschheit in eine

Synthese fasst. Die Menschheit ist eine religiöse Einheit; ein einiges Band der Sympathie vereinigt alle Menschen zur Gemeinde; Gott ist die ewige Liebe; er ist das Beziehungssymbol für das Verhältnis des Menschen zur Menschheit. Der Christenglaube erhebt die Menschheitsidee zur absoluten Realität, wie andere Religionen die Familien- oder Gruppensynthese. Der ideale Zusammenhang ist wahrer, als alle konkrete Einzelheit. Und doch steht das Individuum in unmittelbarer Beziehung zu Gott. — Wieder führt der spontane religiöse Impuls, wie er zuerst Jesus von Nazareth und im Laufe der Jahrhunderte einen bedeutenden Teil der Menschheit erfasste, zu den gleichen Anschauungen, zu denen auch die abstrakte Erkenntnis früher oder später gelangen muss: dass die Vielheit der Menschen tatsächlich eine Menschheitseinheit ausmacht; diese ist wirklich eine Natursynthese. Die blosse Tatsache eines sittlichen Bewusstseins, die Idee der Humanität, der metaphysische Sinn des Mordes, den auch der Roheste dunkel empfindet, bleiben unter einer anderen Voraussetzung unverständlich. Und wie wunderbar tief ist nicht der Gedanke, die Liebe zur Gottheit zu erheben! Sie erscheint, in der christlichen Steigerung betrachtet, als ideales, transzendentes Band. Und doch bedeutet sie eine höchste Realität: sie ist wirklich die Kraft, welche die Diskontinuität des Lebendigen zur Kontinuität des Lebens verknüpft; sie spiegelt in der subjektiven Sphäre tatsächlich den objektiven Zusammenhang der Individuen. Wenn die Eltern ihre Kinder lieben und umgekehrt, äussert sich darin die Natureinheit der sukzessiven Lebensverkörperungen; wenn die Sehnsucht Liebende verzehrt, ihr Einssein bezüglich der kommenden Generation. Im selben Sinne bedeutet die christliche Liebe die Einheit des Menschengeschlechtes. Freilich ist diese nicht, wie die Geschlechtsliebe, eine Notwendigkeit, sondern ein Postulat, eine ideale Forderung. Doch tut man Unrecht, in diesem Verhältnis

etwas Un- oder Aussernatürliches erblicken zu wollen. Auch die Ethik handelt von dem, was nicht ist, sondern sein soll; gehen wir aber diesem Seinsollenden auf den Grund, so entdecken wir, dass sich die Gebote genau mit dem decken, was von den Faktoren materiell verknüpfter Einheiten, wie den Organen im Menschenleibe oder den Polypen in der Kolonie, tatsächlich verwirklicht ist, oder was die gewisslich unreflektierten Bienen auf so wunderbare Weise realisieren. Wir erkannten ja bereits im vorigen Kapitel, dass zwischen materiell und psychisch verknüpften Einheiten kein Unterschied des Wesens besteht; bloss äussert sich im letzten Falle das, was im ersten Falle ist, als Werden, als Wunsch, als zu Erstrebendes, als moralisches Gebot. Simmel hat den Inbegriff aller ethischen Forderungen in der prägnanten Formel zusammengefasst: Werde, was du bist! Sie entspricht genau dem Tatbestande: wir sollen nichts anderes, als was in unserer Natur schon begründet liegt. Der Sinn alles ethischen Strebens erschöpft sich darin, die Naturordnung in eine menschliche Ordnung umzusetzen; das, was von Natur aus ist, bewusst zu tun, autonom zu vollführen. Und da alles Leben, auch in seinem geistigen Ausdrucke, Werden, Bewegung ist, muss das natürliche Sein hier als Wollen oder Sollen zum Ausdruck kommen. Ganz im gleichen Sinne ist das Ideal der christlichen Liebe naturgemäss; die Liebe ist wirklich der psychische Ausdruck für die Natureinheit des Lebendigen. An diesem Punkte berührt das Christentum das Herz der Natur. Die Menschheit ist wirklich eine natürliche Synthese. Und so erweist sich der religiöse Zusammenhang auch hier als mit dem objektiv bestehenden identisch: der Glaube nimmt eine grundlegende Erkenntnis vorweg.

Wenden wir uns jetzt der tiefsten aller Religionsformen zu, der Mystik. Es bleibt sich hier gleich, ob wir die indische Metaphysik, die Predigten Meister Eckharts, die Welt-

anschauung der persischen Sûfis oder die Ideologien der Platoniker älteren und jüngeren Datums in Betracht ziehen: letzten Grundes sagen sie alle das gleiche; sie alle lehren die Einheit der Seele mit Gott. Die Klangfarbe dieser Lehre, die Gefühlsstimmung welche sie begleitet, kann die denkbar verschiedenste sein: dem Inder war die Wesenseinheit des Selbst mit dem Brâhman eine, fast möchte ich sagen, frostige Erkenntnis; die Heilige Theresa fühlte sie als glühendsinnliche Vereinigung, in der sie vor Seligkeit verging. Die Offenbarungen der Sûfis atmen den Geist schwülster Erotik und die Neoplatoniker empfanden die Einheit mit dem Weltprinzip als ekstatische Vereinigung, als *unio mystica*. Aber diese Unterschiede betreffen bloss die emotionelle Attitüde des Menschen der gleichen Erfahrung gegenüber. Diese selbst, die religiöse Weltansicht, oder genauer: das unmittelbare Welterlebnis des Mystikers ist allerorts und zu jeder Zeit das gleiche gewesen.

Worin besteht, in knappe Worte gefasst, dieses Welterlebnis des Mystikers? — In der Gewissheit, m e h r zu sein, als er selbst, als seine begrenzte Person. Dem Inder ist Brâhman identisch mit Atman, mit dem Selbst. Die Kraft, die alle Welten schafft und erhält, das ewige Prinzip alles Seins wohnt ganz und ungeteilt in jedem Menschen. „Hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese Welten auseinander hält, dass sie nicht verfliessen."[1]) Der Mystiker fühlt, dass sein Ich das Wesen der Welt trägt und ist. In ihm wohnt die lebenspendende Gottheit, ganz und gar. Er ist unzerstörbar. Die

[1]) *Brihadâranyaka-Upanishad* 4, 4, 22.

Grenzen der Person sind nicht ernst zu nehmen, berühren das Wesen nicht:

Doch wer sich als das Selbst erfasst hat in Gedanken,
Wie mag der wünschen noch, dem Leibe nachzukranken?
Wem in des Leib's abgründlicher Befleckung
Geworden ist zum Selbste die Erweckung,
Den als allmächtig, als der Welten Schöpfer wisst:
Sein ist das Weltall, weil er selbst das Weltall ist.[1])

Die Vergänglichkeit ist Täuschung, der Tod ein zu Ueberwindendes. Henry More singt:

I came from God, am an immortal ray
Of God; O joy! and back to God shall go.

Der Mystiker erlebt unmittelbar, dass er ewig ist, dass sein individuelles Dasein nicht das Letzte bedeutet, dass er in sich das Wesen der Welt trägt.

Welche Beziehung verkörpert die Gottheit in diesem Falle? — Hier erscheint ihre Sphäre ins Unermessliche gesteigert. Nicht die Menschheit bedeutet nunmehr die oberste Synthese: die Gottesidee symbolisiert die Beziehung der Seele zum All der Natur. Die oberste Synthese ist die Totalität. Also Pantheismus? — Beileibe nicht! Gott wohnt nicht aktuell in jedem Atom, er ist nicht der Inbegriff, sondern der Urgrund der Dinge. Abstrakt ausgedrückt: Gott ist die Idee des Universums. — Somit wäre die mystische Weltanschauung mit jener Philosophie identisch, welche der phänomenalen Verschiedenheit eine ideelle Einheit zugrunde legt? Dem Gehalte nach ohne Zweifel. Und doch ist der Unterschied ein gewaltiger: beim Mystiker handelt es sich nicht um abstrakte Erkenntnis, sondern um ein unmittelbares, persönliches, schlechthin reales Erlebnis. Er schliesst nicht aus reflektierten Gründen, dass sein Ich zum formalen

[1]) Ebenda, zitiert aus Deussens *System der Vedânta*, p. 209.

Zusammenhang des Universums gehört, sondern er erlebt unmittelbar, dass seine Seele die Welt umschliesst, dass sein Wesen ein überpersönliches ist, dass der endlichen, sterblichen Hülle ein unendlicher, unsterblicher Kern zugrunde liegt. Er denkt keine abstrakten Ideen, sondern er fühlt das Walten des göttlichen Lebensprinzipes. Man kann mit ihm nicht rechten: er erfährt es, so wahr er lebt.

Hier erscheint die überindividuelle Synthese, welche das religiöse Gefühl überall schafft, nicht nur ins Grenzenlose erweitert: sie ist zugleich bodenlos vertieft. Jede Religion erhebt einen Zusammenhang, der empirisch nicht nachzuweisen ist, zur Realität; aber keine, ausser der mystischen, weiss ihn zu präzisieren, seinem innersten Gehalte nach zu begreifen. Inwiefern ist der Mensch Teil der Familie oder der Gruppe? Das bleibt unbestimmt; das Denken findet an der Glaubenstradition keinen Führer. Deshalb müssen oft die kindlichsten Mythen, die fernliegendsten Interpretationen zur Begründung des ursprünglichen Instinktes herhalten. Auch der Christenglaube lehrt nichts präzises über den Sinn der Menschheitseinheit, obwohl er ihn zu so wundervollem konkretem Ausdrucke bringt; denn die Einheit in Christo oder in der Liebe bedeutet eine sehr vage und problematische Vorstellung; die Art des Verhältnisses der Menschen untereinander und zu Gott wird nicht näher bestimmt. Man lese die Kirchenväter oder Harnacks Dogmengeschichte: es ist ein nicht selten erschütterndes Schauspiel, wie verzweifelt und doch fruchtlos edelste Geister damit gerungen haben, auf Grund der christlichen Lehre die Menschheitssynthese, deren unbedingte Wirklichkeit jeder von ihnen im innersten Herzen fühlte, wahrhaft zu begreifen. Die Mystik allein begreift das, was andere Religionen nur zu behaupten wissen; sie statuiert nicht nur einen Zusammenhang „überhaupt" zwischen dem, was den Sinnen scharf geschieden scheint, sondern sie präzisiert ihn: in der Seele des Ein-

zelnen ruhe die ganze Synthese; der Mensch ist mehr als er scheint; sein eigenes Wesen ist ein Strahl der Gottheit, eine ewige Kraft. Die Individualität ist auch in mir nicht das Letzte, das Tiefste — darum sind überindividuelle Synthesen die höchste Wirklichkeit. Die Vielheit ist nur Gleichnis, Erscheinung; dem Wesen nach ist alles Eins: wie sollte ich da Grenzen zwischen mir und den anderen fühlen? Im Grunde bin ich mit der ganzen Natur, mit dem Weltall identisch. Ich bin unsterblich, ewig — doch nicht als Person, die nachweislich vergeht, sondern als göttliche Kraft; weil mein Selbst ein Ueberindividuelles ist. Auch das Bewusstsein gehört zu den vergänglichen Zuständen der Seele, nicht zu ihrem Wesen. Ich bin unzerstörbar, als überpersönliche, attributlose Entelechie. Mein eigenes Ich ist jener höchste Zusammenhang, in welchen nach der übereinstimmenden Lehre aller Religionen die Person als Teil eintritt.

Deckt sich diese Weltansicht nicht in allen Stücken mit den höchsten und letzten Erkenntnissen, die wir selber auf kritischem Wege gewannen? — Der Mensch ist mehr als seine begrenzte Person; in ihm wirkt die unendliche Entelechie. Sein Ich ist ein Ueberindividuelles; sein eigenstes Streben weit über ihn hinaus. Das sittliche Bewusstsein, der Selbsterhaltungstrieb — ja auch das Unsterblichkeitsbedürfnis. denn wir erkannten ja, dass der ursprüngliche Ewigkeitsinstinkt nicht auf die bewusste Person geht, sondern auf das überindividuelle Selbst; dass die Glaubensvorstellungen, welche das Gegenteil zu beweisen scheinen, einer fehlerhaften Deutung des tiefsten Seelenahnens entspringen. Das Individuum ist nur Etappe im Lebensprozesse; es existiert nur beziehungsweise, wenn überhaupt; die absolute Realität ist das Leben selbst. Und die oberste Voraussetzung jedes Einzelwesens, sein eigentlicher Seinsgrund ist letzthin das Weltall in seiner Totalität. Fassen wir dieses Verhältnis in abstrakte Begriffe, so erkennen wir, dass das

menschliche Ich selbst zum formalen Zusammenhange, der idealen Synthese des Universums gehört; und Synthesen lassen sich nicht zergliedern. Somit lehrt die kritische Philosophie, genau wie das religiöse Empfinden, dass Ich und Weltall letzthin eins sind: eins im Wesen, sagt der Mystiker; eins dem Gesetze nach, der Philosoph. Freilich umschliesst das Erlebnis des Mystikers keine Antithese, wie die theoretische Erkenntnis, die immerdar zwischen Gesetz und Erscheinung, zwischen Form und Inhalt scheiden muss; aber gelang es nicht auch uns im letzten Augenblicke, die Antithese zu überwinden, sie in der Synthese zu erlösen? Die Theorie kann nicht umhin, im Individuum bloss eine Etappe zu erblicken, durch welche die Entelechie fortschreitet. Aber in Wirklichkeit umschliesst das jeweilig seiende Einzelwesen den ganzen Prozess. Die Gegenwart ist alles in allem, denn sie allein ist überhaupt. Und das erfährt der Mystiker unmittelbar. Deswegen darf er sagen: ich bin das All, ich bin Gott. In seinem jeweiligen Dasein, im sterbenden Augenblicke, den er gerade durchlebt, fühlt er die ganze Synthese, zu der er de facto gehört. Natürlich erlebt er sie nicht als Idee, als abstrakt-formalen Zusammenhang, als Gesetzeseinheit: die Kategorien des Denkens sind auf das Gefühl nicht zu übertragen; er erlebt keine Theorie, sondern lebendigste, begriffsfeindlichste Wirklichkeit. Und doch zeugt sein namenloses, unsägliches Erlebnis von eben dem, was auch der abstrakte Denker zuletzt erkennt, und als graue Theorie, vermittelst problematischer Begriffe, mühsam sich deutlich zu machen sucht.

Diese Uebereinstimmung ist von höchster Bedeutung: die religiösen Synthesen entsprechen allesamt der Wirklichkeit, auch die niedersten nicht ausgenommen. Abstrahieren wir von den Glaubensvorstellungen, den Mythen und Theorien, die sie verwirklichen, umranken und nicht selten verdecken, — denn diese Phänomene stehen in keinem direkten und notwendigen Verhältnisse zum religiösen Gefühl als solchen, sind meist abliegenden und sekundären Ursprungs — so enthüllt sich uns überall die intime Kongruenz des Weltgefühles mit dem Weltbestande. Und diese Kongruenz ist erkenntniskritisch von ausserordentlicher Wichtigkeit.

Die religiöse Funktion entspringt dem Zentrum des geistigen Menschen; sie ist ihrerseits nicht abzuleiten; sie bedingt vielmehr alles weitere. Denn sie verknüpft den Menschen unmittelbar mit den letzten Voraussetzungen seines Daseins; sie wurzelt im Grunde seiner Seele. Darum lässt sich über das religiöse Erlebnis nicht streiten. Es ist so überwältigend wirklich für den, welchen es überkommt, dass alle sonstige Realität dieser einen gegenüber verblasst. Dieser Zug ist allen, sonst noch so verschiedenen, im einzelnen unvergleichbaren Religionsphänomenen gemeinsam;[1]) das religiöse Gefühl geht wesentlich auf ein Wirkliches.

Wie deuten wir diese Wirklichkeit? Simmel[2]) sagt, die Religion verhalte sich nicht anders zur empirischen Welt oder zur Welt des Wissens, als die Kunst. Sie umfasse die ganze Wirklichkeit, aber mit einer besonderen Klang-

---

[1]) Wer sich für die Verschiedenheit möglicher religiöser Erlebnisse interessiert, der lese William James *The varieties of religious experience*, 8. Aufl., London 1904. Dieses Werk dürfte eine ziemlich vollständige Uebersicht geben.

[2]) Vgl. seine Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Band 119.

farbe, von einem besonderen Gesichtspunkte aus; sie sei der Ausdruck einer selbständigen Bewusstseinssphäre neben den anderen. Das ist einerseits gewiss richtig, sogar selbstverständlich: ein Gebet ist mit einer mathematischen Formel unbedingt unvergleichbar. Gott lässt sich nicht begreifen, sondern nur glauben; eine Offenbarung nicht deduzieren, sondern bloss erleben. Die Welt des religiösen Glaubens ist eigentümlich gefärbt. Die Kategorien anderer Bewusstseinssphären sind nicht auf sie zu übertragen, die religiösen Symbole in die Begriffswelt nicht verpflanzbar. Der geglaubte Gott ist als Phänomen etwas wesentlich anderes als der konstruierte des Metaphysikers oder die Idee des Universums. Was Religion ist, lässt sich in abstracto kaum deutlich machen; nur wer sie hat, weiss wirklich was sie ist. Insofern ist Simmel im Rechte. Indessen scheint mir seine Auffassung nicht in die Tiefe zu dringen. Wer die spezifische Färbung des religiösen Bewusstseins erfasst hat, weiss darum noch nichts von seinem Sinn, seinem Gehalte; es ist nicht bloss Stimmung, es hat auch einen objektiven Charakter. Wir definierten ihn kürzlich dahin, dass das religiöse Gefühl eine Beziehung des Individuums zu überindividuellen Synthesen zur Realität erhebe. Jetzt wissen wir, dass die religiösen Synthesen in ihrer Unmittelbarkeit eben das antizipieren, was der Erkenntnis letztes Wort bedeutet. Der Glaube geht überall davon aus, wozu auch das Wissen letzten Endes gelangen muss. Wenn dem aber so ist, dann liegt die religiöse Sphäre ganz gewiss nicht neben derjenigen der Erkenntnis: sie liegt ihr vielmehr zugrunde. Ohne Zweifel ist das Glaubensphänomen mit dem des Wissens aktuell nicht zu vergleichen; in jedem der Fälle redet der Geist eine andere Sprache. Achten wir ausschliesslich auf die jeweilige Färbung des Bewusstseins, so können wir natürlich sagen, die Gebiete des religiösen Glaubens und der wissenschaftlichen Erkenntnis lägen neben-

einander, griffen nicht ineinander über. Nichtsdestoweniger liegen sie in Wirklichkeit, d. h. wenn wir ihren Sinn und Gehalt ins Auge fassen, hintereinander, auf einer geraden Linie.

Denken wir an unsere Betrachtungen über das Wesen des Glaubens zurück. Aller Glaube geht auf die Voraussetzung, auf das, was seinerseits nicht abzuleiten ist; er schafft das Sein ausser uns, verleiht dem Objekte das Prädikat der Existenz. Wenn wir diese Sätze auf unser spezielles Problem übertragen, besagen sie: der religiöse Glaube geht auf die Voraussetzungen unseres Daseins. Und das ist ja evident: der Theist glaubt an Gott als Bedingung seiner Existenz; Gottes Dasein zu beweisen ist aber unmöglich. Nun aber finden wir, dass die Voraussetzungen, die das religiöse Gefühl spontan setzt — ich denke natürlich nicht an die Glaubensvorstellungen (die Mythen etc.), sondern an deren Basis — tatsächlich die Voraussetzungen unseres Seins sind: die Synthesen des Geschlechtes, des Stammes, der Menschheit, des Weltalls. Der religiöse Glaube setzt als Voraussetzung eben das, wozu die Erkenntnis letzten Endes gelangt. Dann sind die folgenden Schlussfolgerungen unvermeidlich: Religion und begriffliche Erkenntnis unterscheiden sich, dem Gehalte nach betrachtet, nicht spezifisch, sondern bloss in der Richtung, nach welcher der einige Geistesprozess vor sich geht. Jene antizipiert in der Voraussetzung alle nur möglichen Konsequenzen; diese steigt von den Folgerungen rückläufig zu den Prämissen empor. Es ist ein geistiger Zusammenhang, einer Sphäre vergleichbar; die religiösen Antizipationen sind den wissenschaftlichen Ergebnissen diametral entgegengesetzt; und doch scheinen die Pole vertauschbar. Weiter aber müssen wir sagen: der religiöse Glaube bezieht sich nicht auf irgend ein Sein mehr oder weniger problematischer Art, sondern auf unser Sein, wie es wirklich ist.

Das „Sein" kann nur geglaubt werden, sagten wir; zu

erkennen ist es nicht. Denn obwohl uns die Dinge unmittelbar entgegentreten, obwohl es zweifellos eine direkte Wahrnehmung gibt, vermag das Denken doch keine Existenz zu schaffen. Das „Sein" gehört zu den Kategorien, die nur gedacht werden können, die nur insofern einen Sinn haben, als gedacht wird; die Wahrnehmung bezieht sich auf Erscheinungen, bei denen unausgemacht bleibt, ob sie existieren oder nicht. Erst wenn wir über die Phänomene nachdenken, stellt sich überhaupt die Frage nach ihrer realen Existenz. Aber das Denken ist doch ausser Stande, dieses reale, objektive Dasein als solches zu statuieren. Von allen Geistesfunktionen vermag dies ausschliesslich der Glaube. Aller Glaube bezieht sich unmittelbar und ausschliesslich auf das Sein. Nun aber sehen wir deutlich, worin sich das religiöse Glauben von allem anderen unterscheidet: keineswegs im Wesen, sondern nur in der Richtung, welche die überall gleiche Geistesfunktion einschlägt. Glaube ich an die Existenz von Atomen, so berührt das mein Leben nicht weiter; bin ich aber im religiösen Sinne gläubig, so richtet sich mein Geist auf den Grund meiner Seele, mein innerstes Wesen, das Prinzip meines Daseins. Und dank dem muss die gleiche Funktion sehr anders gefärbt erscheinen, als wenn sie sich auf ein Aeusserliches bezieht. Sie ist dann von dem ganzen unermesslichen Reichtum meines Innenlebens umgeben, leuchtet in tausend Farben, erzittert in hundertfältigen Schwingungen, verdichtet in sich meinen ganzen intimen Lebensprozess. In der Religion deckt sich mein Glaube mit meinem Dasein, und darum, nur darum können wir sagen: die Religion, und sie allein, spiegelt in der subjektiven Sphäre das Sein — nicht weil das religiöse Glauben ein anderes wäre als das „theoretische."[1]) Wir

[1]) Welches es, nebenbei bemerkt, gar nicht gibt. *Theoretisches Glauben* ist eine *contradictio in adjecto.* Es ist ein typisches Beispiel für die Kategorie der „erschlichenen Begriffe", vor welchen Kant warnt.

können dieselbe Einsicht auch auf negativem Wege erreichen: auch der kritische Philosoph schafft Weltsynthesen, auch er sucht das „Sein", den Urgrund der Dinge zu begreifen. Und doch braucht er deshalb nicht zu glauben; seine Philosophie ist keine Religion. Warum? Weil bei seiner Veranlagung die Glaubensfunktion nicht direkt in Betracht kommt; er reflektiert über dasselbe Thema, das dem Religiösen Glaubensobjekt ist. Läge das Glauben im Vordergrunde seines Geistes und interessierten ihn im übrigen die gleichen Probleme, er würde zum Religionsstifter anstatt zum Kritiker.

Der religiöse Glaube bezieht sich sonach auf das Sein, wie es wirklich ist, auf die Voraussetzung unseres empirischen Daseins. Und bedeutend genug! — als diese Voraussetzung erweist sich, auf Grund des unmittelbaren Selbstgefühls und Erlebens, nicht die Person, sondern ihr Zusammenhang mit der Welt — der gleiche, den die Wissenschaft a posteriori demonstriert. Jetzt begreifen wir die einzigartige Gewissheit, die diesen Glauben kennzeichnet: er geht auf d a s Sein. Und wenn dieses äusserste oder innerste Sein nur geglaubt werden kann, so liegt das daran, dass es, als Voraussetzung alles übrigen, gewisser ist denn alles Beweisbare.

Im religiösen Gefühl erlebt der Mensch seinen wirklichen Zusammenhang mit der Welt. Deswegen ist Religion mehr als empirische Wissenschaft: sie zeugt mit Gewissheit vom Grunde des Daseins, den diese niemals erreichen kann, der ihr im glücklichsten Falle als unlösbares Problem zum Bewusstsein kommt. Daher ist Religion mehr, als abstrakte Philosophie: denn diese vermag den Zusammenhang der Welt im höchsten Falle zu spiegeln, während jene ihn uns unmittelbar, als wirkliches Erlebnis, offenbart.

7.

Im religiösen Glauben erleben wir jene höchste Synthese, welche das äusserste Ziel aller Erkenntnis bleibt — das, was wir in abstracto als Ideenwelt bezeichnen. Er antizipiert alle nur mögliche Philosophie. Natürlich erleben wir diese Synthese nicht etwa als „Ideenwelt": Ideen sind nicht zu erleben und zu empfinden, Verstandesschemen entbehren bei nicht-gedanklichen Zusamenhängen jeglichen Sinnes und können von solchen weder abgeleitet noch auf sie übertragen werden. Wir erleben aber genau das, was auf Begriffe abgezogen oder ins Abstrakte übersetzt, die Form einer Ideenwelt annehmen muss. Es ist dieses der grossartigste Beweis für die unbedingte Einheit und Geschlossenheit des Menschengeistes, von dem ich wüsste. Es gibt bedeutende Denker, welche an eine fundamentale Diskrepanz zwischen seinen verschiedenen Aeusserungen glauben: zwischen Religion und Wissenschaft z. B. klaffe ein unüberbrückbarer Abgrund. Ich habe diese Voraussetzung niemals anerkennen mögen, auch zu einer Zeit nicht, wo mir alle Beweise für ihr Gegenteil fehlten. Der Geist m u s s in jeder Hinsicht einheitlich sein, dachte ich mir; um so schlimmer für mich, falls ich diese Einheit nicht fassen kann. Fortan ist ein Zweifel an ihr wohl unmöglich: die Synthesen des Glaubens sind tatsächlich die gleichen, wie die des Wissens; nur sind sie im ersten Falle spontane Antizipationen, im zweiten letzte, durch hundertfältige Zwischenglieder vermittelte Deduktionen. Der aktuelle Unterschied in der Erscheinung berührt aber den objektiven Gehalt, das innerste Wesen nicht.

In diese Einheit tritt aber noch ein drittes Geistesphänomen ein — dasjenige, von dem man dies wohl am wenigsten erwarten sollte: die Mathematik. Mathematik und Religion bezeichnen wohl die schroffsten Gegensätze, die sich denken

lassen. Und doch: sublimieren wir die Intuitionen des Mystikers bis zur reinen Form, so entsprechen sie sämtlich mathetischen Wahrheiten; sie decken sich dann mit den berühmten Paradoxien des Unendlichen: ein Kreis von unendlichem Durchmesser ist in einem Punkte enthalten, der letzte Quotient der Analyse umfasst zugleich die höchste Synthese usw.[1]) Diese Sätze bedeuten das abstrakte Spiegelbild des mystischen Erlebnisses. Gewiss handelt es sich um keine Identität: ein Erlebnis ist keine Formel. Die Paradoxien des Unendlichen haben dem Sinne, dem Gehalte und der Bedeutung nach mit dem Gottesbewusstsein nichts gemein; die respektiven Vorstellungsinhalte und Bewusstseinszustände schliessen einander schlechterdings aus. Gleichwohl entspringen beide dem gleichen Quelle: die reine Form des Erkennens, auf ihren sublimiertesten Ausdruck gebracht, kann nicht umhin, in reinschematischer Gestalt eben das widerzuspiegeln, was sonst als tiefstes, lebendigstes Gefühl in die Erscheinung tritt. Der Menschengeist ist eine Einheit; an seiner Basis müssen seine sämtlichen, noch so verschieden gerichteten und -gefärbten Strahlen konvergieren. Die mystische Intuition bedeutet das tiefstmögliche Erlebnis, die Mathematik die äusserste Staffel der reinen Erkenntnis. Diese bringt die obersten Gesetze des Menschengeistes zum Ausdruck, jene den lebendigen Urgrund seines Wesens. Dieser Urgrund, das Selbst, das Ich kann aber in abstracto nur als Gesetz gefasst werden. So müssen denn Mathematik und Religion, da sie beide sich auf gleiches beziehen, in verschiedenen Sprachen freilich, notwendig vom gleichen zeugen.

[1]) Vgl. mein *Gefüge der Welt* S. 120 ff.; Couturat *De l'Infini mathématique* p. 297 ff. und Bernhard Bolzanos *Paradoxien des Unendlichen*, Berlin 1889.

8.

Wir sind jetzt in der Lage, ein Verhältnis endgültig zu begreifen, das sich bisher auf keine Weise fassen liess: das Verhältnis der religiösen Gefühlswelt zur Natur. Im dritten Kapitel, als wir den Sinn der Glaubensfunktion kritisch untersuchten, gelangten wir zum Ergebnisse: Glauben und Sein ständen sich als polare Korrelate gegenüber. Die letzten Voraussetzungen geistigen Lebens wären Sein (in bezug aufs Subjekt) und Glauben (in bezug aufs Objekt); beide wären nicht weiter abzuleiten; m e h r als glauben könne der Mensch nicht. Uebertragen wir dieses allgemeine Verhältnis auf das bestimmte des religiösen Glaubens zum Sein der Natur, so ergibt sich mit logischer Notwendigkeit, dass der religiöse Glaube das Korrelat des natürlichen Seins ist. Das heisst: das religiöse Gefühl spiegelt in der schlechthin-subjektiven Sphäre den schlechthin objektiven Zusammenhang der Welt. Natürlich soll damit nicht gemeint sein, dass die Religion im allgemeinen oder irgend eine im besonderen „die Wahrheit" offenbare: die Glaubensvorstellungen sind sekundäre Erscheinungen, Ausgestaltungen und Interpretationen, nicht der religiöse Tatbestand selbst; es ist in Hinsicht auf das Wesen der Religiösität ganz gleichgültig, woran geglaubt wird, was für Götter, Mythen, Heilsordnungen und Eschatologien als wahr anerkannt werden. Es bedeutet, dass der religiöse Glaube seinem rein formalen oder kritischen Charakter nach denselben Zusammenhang schafft oder postuliert, der in der Welt tatsächlich existiert. Die Welt ist eine Einheit; und ebenso bedeuten das Geschlecht, der Stamm, die Nation, die Menschheit, das Leben echte Natursynthesen. Dieselben liegen aber auch der Religion zugrunde; die Glaubenspostulate stimmen mit den Voraussetzungen des Seins überein. Wir können diesen Satz jetzt mit Gewissheit be-

haupten, denn beide möglichen Wege führten uns zu diesem Ergebnisse: die Kritik der Natur und die Kritik des Glaubens. Es folgte einerseits mit logischer Notwendigkeit aus unseren Prämissen, unabhängig von aller Erfahrung; andererseits aus der Beobachtung dessen, was wirklich ist. So bekundet denn gerade die Religion — die Geisteserscheinung, die meist bewusst auf das Uebernatürliche geht und der fast immer jeder Bezug auf das Natürliche abgesprochen wird — mit vollendeter Deutlichkeit, dass der Mensch allseitig zur Natur gehört und nirgends ihrem souveränen Zirkel entrinnt. Freilich bleibt die aktuelle Unvergleichbarkeit zwischen Begriff und Empfindung, zwischen Erlebnis und abstraktem Sein überall bestehen. Die Wissenschaft kennt keinen Gott; der Religiöse erfährt seine Existenz, sie ist ihm etwas Empirisches. Der religiöse Zusammenhang kann mit dem natürlichen *tel quel* nicht in Gleichung gesetzt werden. Aber Gott ist ja kein Ding, sondern ein Beziehungssymbol; die Idee kein Gegenstand, sondern ein Verstandesschema; Gott ist nur, sofern er geglaubt, die Idee ausschliesslich, sofern sie gedacht wird — genau im gleichen Sinne, wie es nur insofern Glück gibt, als es empfunden wird. Hier ist jede Frage nach dem absoluten Sein, unabhängig vom Menschen, sinnleer. Das Gefühl hat seine besonderen Kategorien, wie der Verstand, wie das Gemüt, und die Erkenntnisschemen sind auf die Religion nicht übertragbar. Gleichwohl beziehen sie sich alle auf das gleiche. Nur in diesem Sinne dürfen wir sagen: der religiöse Zusammenhang decke sich mit dem natürlichen. Aber in diesem ganz bestimmten Sinne ist die Identität wirklich vorhanden. Der Mystiker, dem sich die Wesensidentität alles Seins offenbart, der seine Seele als unendliche Kraft, als ewige Gottheit spürt, die alle empirischen Grenzen negiert, der in seinem Selbst das Weltall walten fühlt — er erlebt das gleiche, was der Philosoph erkennt, wenn er sagt: der phänomenalen

Verschiedenheit läge die Gesetzeseinheit zugrunde; die Vielheit der Erscheinungen werde von einer Idee regiert. Und letztere Erkenntnis ist, wie wir sahen, geradezu unvermeidlich: weil wir die Wirklichkeit der Natur nur nach Ideen zu begreifen wissen.

Jetzt verstehen wir ganz, wie kurzsichtig diejenigen sind, welche den Unsterblichkeitsglauben deswegen nicht wissenschaftlich ernst nehmen wollen, weil er in die religiöse Sphäre gehört. Gerade umgekehrt liegt die Sache; die höchsten Natursynthesen offenbaren sich uns gerade im religiösen Gefühl. Dieses begreift unmittelbar, was der Erkenntnis nur auf Umwegen gelingt. Auch die Wissenschaft gelangt letzten Endes zur Einsicht, dass die zeitliche Individualexistenz nicht das letzte bedeutet, dass ihr schlechthin-empirisches Verhalten nur unter Voraussetzung überindividueller Zusammenhänge, *sub specie aeternitatis* gleichsam begriffen werden kann; dem religiösen Gefühle eröffnet sich dieses Verhältnis unmittelbar. Für die Erkenntnis bedeutet es eine Antinomie, dass alles Lebendige nachweislich vergeht und der Mensch trotzdem an seine Unsterblichkeit glaubt; und fasst man sie oberflächlich an, so mag dieser Glaube leicht unsinnig scheinen. Dringen wir aber tiefer ein, so entdecken wir, dass der Glaube tiefgründigste Wahrheit zum Ausdruck bringt: denn die Antinomie löst sich durch die Einsicht, dass auch dem Realen der Natur ein Ideales, also Uebersinnliches zugrunde liegt. Der Unsterblichkeitsglauben, ein religiöses Phänomen, ist zwingend gerade wegen seines religiösen Charakters. Denn er geht unmittelbar auf das Sein des Menschen; und dieses Sein liegt oberhalb der Person.

Wir sind bei dem Satze wieder angelangt, der unsere Untersuchungen von Anbeginn an als Leit- und jeweiliges Schlussmotiv geleitete. Aber jetzt sind wir in der Lage, diesen Mittelpunkt unseres Problemes allseitig zu umspannen.

Die bunte Mannigfaltigkeit der Glaubensvorstellungen umhüllt überall den gleichen Kern: dass das Lebensprinzip sich in der jeweiligen Erscheinung nicht erschöpft. Die Auffassung dieses Verhältnisses schwankt freilich in den weitesten Grenzen: bald umschliesst der sterbliche Leib eine unsterbliche individuelle Seele oder auch eine Reihe von solchen; bald gilt die Psyche als blosser Schatten des Körpers, unvergänglich zwar, doch ohne eigene Kraft. Hier fehlt der Seele jede Individualität und das Bewusstsein gilt als Illusion; dort wieder wird dem Wesen göttlicher Charakter zugesprochen, das Ich vom Individuum geschieden. Aber allen nur möglichen Glaubensvorstellungen liegt die Voraussetzung zugrunde, dass Wesen und Erscheinung nicht zusammenfallen.

Wir machten uns nun, unabhängig von aller Mythologie, nur der Beobachtung und der kritischen Erwägung trauend, an die Analyse des Selbstgefühls. Und gar bald entdeckten wir da, wie wenig das fortwirkende Ich mit den konkreten Bewusstseinszuständen und -inhalten zusammenfällt. Alles Persönliche erwies sich als an die Gegenwart gekettet, das Beharrende als ein Ueberpersönliches. Wir gelangten zum Schlusse, dass der Unsterblichkeitsinstinkt nicht nur, sondern auch der blosse Selbsterhaltungstrieb über die Person hinausweist. Den letzten Widerstand gegen diese Einsicht — das Argument vom Bewusstsein aus — gelang es mühelos niederzukämpfen: denn das Bewusstsein bedeutet nicht nur für das Leben überhaupt, sondern auch für das Menschenleben kein Wesentliches.

Darauf spannten wir unseren Rahmen weiter; wir versuchten das Verhältnis des Menschen zur Menschheit zu definieren — festzustellen, ob sich die überindividuellen Synthesen, auf welche unsere introspektiven Betrachtungen uns allerorts hinwiesen, irgendwie in concreto nachweisen liessen. Und da eröffneten uns die Tatsachen des sittlichen

Bewusstseins, dass das subjektive Empfinden des Einzelnen, soweit es ethisch ist, stets von überpersönlichen Zusammenhängen als Prämissen ausgeht. Jeder wesentliche Zug des Selbstbewusstseins weist über die Person hinaus.

Sodann steigerten wir unser Problem; wir untersuchten die Bedeutung des Individuums im gesamten Lebensprozesse. Und dabei erwies sich mit zwingender Evidenz, dass das Individuum ein Relativum bedeutet, einen relativen Faktor in höheren Zusammenhängen. Und ein Faktor kann augenscheinlich nur von der Beziehung her, die ihm seine Existenz und seinen Charakter verleiht, verstanden werden.

Zuletzt wandten wir uns zum religiösen Probleme zurück; hier aber gewahrten wir, dass unsere mühevollen Untersuchungen nur das zu erschliessen vermochten, was das religiöse Gefühl seit je antizipiert hat! Jede Religion erkennt als höchste Realität einen überindividuellen Zusammenhang an, einen Zusammenhang, der empirisch nicht nachzuweisen ist, sondern vielmehr die Vorbedingung aller empirischen Phänomene bedeutet. Wir haben sonach nichts neues zu entdecken vermocht; wir haben bloss das begriffen, was die Menschheit seit je instinktiv geglaubt hat. Nur eines dürfen wir uns allenfalls rühmen: wir haben das Erlebnis des Menschen von seiner Dichtung geschieden, die Glaubensvorstellung vom religiösen Glauben selbst; wir haben das natürlich Begründete vom bloss Menschlichen, Fiktiven getrennt. Das religiöse Grundphänomen ist nicht der Glaube an diesen oder jenen Gott, an diese oder jene Weltordnung: es ist das unmittelbare Erlebnis des überindividuellen, zunächst lebendigen, dann kosmischen Zusammenhangs, in welchen der Mensch als Teil eintritt. So haben wir denn erkannt, dass der tiefinnerste Unsterblichkeitsinstinkt, der in den mannigfaltigsten Formen Ausdruck gewinnt, die vielfältigsten Deutungen erfährt und um den sich die blühendsten Phantasien und Mythologien ranken, auf etwas ganz anderes

geht, als es der Unsterblichkeitsglaube, wie das christliche Europa ihn bekennt, einem nahelegen möchte. Er behauptet gar nicht, dass dieses Leben, sondern dass das **Individuum** nicht das Letzte ist. Wir sind mehr als unsere bewusste Person. Und wenn die meisten so bescheiden sind, die Fortdauer ihrer Grenzen zu ersehnen, anstatt des Fortwirkens ihres ewigen Kernes, so liegt das an ihrer Kurzsichtigkeit. Sie überschätzen die Bedeutung des Bewusstseins, sie übertreiben den Sinn der persönlichen Existenz. Anstatt zu fühlen und zu erfahren, dass sie ewig sind, hängen sie an fluglahmen Träumen, die ihr müder Intellekt gebar.

9.

Was ist es aber nun letzten Endes, worauf der Unsterblichkeitsinstinkt sich bezieht? — Es ist das überpersönliche Ich, das Selbst; objektiv gesprochen: die Idee des Lebens, seine Entelechie. Was bedeutet Entelechie? — Hans Driesch, der Biolog, welcher diesen Begriff als erster in die exakte Wissenschaft wieder eingeführt und diese Einführung erschöpfend begründet hat, definiert sie als eine Konstante, als eine intensive Mannigfaltigkeit der höchsten Art. „Einem Körper Entelechie zuschreiben heisst ihm einen Inbegriff von Möglichkeiten zuschreiben, welcher als Naturfaktor unzerlegbar ist, aber nur durch einen langen Satz gedankenmässig ausgedrückt werden kann.“[1]) Entelechie bedeutet die Eigengesetzlichkeit des Organismus, die spezifische Synthese, welche als Leben die anorganischen Faktoren zu neuen Verbindungen gestaltet und in besondere Richtungen lenkt. Dieser Begriff (oder ein äquivalenter) ist unentbehr-

[1]) *Der Vitalismus* etc. p. 230.

lich: denn mit dem Leben tritt ein selbständiger Faktor in das Weltgeschehen ein, der in keinerlei andere zu zerlegen ist; er muss deshalb mit einem besonderen Terminus bezeichnet werden. Der Entelechiebegriff entspricht einem ebenso Primären, Unzurückführbaren wie der Trägheitsbegriff bei der Materie.

Freilich erklärt er nichts. Wer da fragt, was Entelechie nun „eigentlich" sei, den kann man nur auf das konkrete Leben verweisen. Wir sehen, wie der Typus sich durch die Individuen hindurch erhält, die Lebenseinheit durch den Wechsel des Stoffes; wir sehen einen besonderen Faktor selbstherrlich ins Weltgeschehen eingreifen: und wir nennen sein Verhalten Entelechie. Das Wesen des Lebens ist Entelechie, sagt Driesch; Reinke sucht dem gleichen Tatbestande durch Einführung des Dominantenbegriffes gerecht zu werden;[1]) Chamberlain lehrt, des Lebens Wesen sei Gestalt.[2]) Aber unsere Grundbegriffe sind ausserstande, das absolute Wesen wiederzugeben; sie bezeichnen immerdar nur ein Verhältnis des denkenden Geistes zu den Dingen. Jede der genannten Definitionen drückt ein solches Verhältnis aus, wird einer Seite des Faktischen gerecht und ist insofern richtig. Aber sie alle können das Wesentliche nur bezeichnen, niemals fassen; das ist die Tragödie des Denkens.

In meinem *Gefüge der Welt* habe ich das Ich — das subjektive Aequivalent von Chamberlains „Gestalt" und den Träger der Drieschschen Entelechie — als Gesetz des Organismus definiert. Wenn ich nicht irre, so ist mirs dort auch gelungen, die Richtigkeit dieser Definition (von meinem Gesichtspunkte aus) zu erweisen; das Ich wirkt tatsächlich als Gesetz. Aber ist es darum „wirklich" eines? — Es hält nicht schwer, überwältigende Argumente dagegen anzuführen. Eduard von Hartmann bekämpft diese Auffassung

[1]) Vgl. seine *Welt als Tat*. 3. Aufl. Berlin 1903.

[2]) Vgl. den Plato-Vortrag in seinem *Immanuel Kant*, München 1905.

mit philosophischen Gründen[1]), und jeder naive Mensch wird mir mit Recht entgegenhalten, das Ich, von dem sein Bewusstsein zeugt, sei alles eher denn ein abstraktes Gesetz, eine mathematische Formel. Aber die Unzulänglichkeit liegt nicht an meiner Definition, sondern am Denken als solchen: es ist unmöglich, ein Lebendiges in Begriffen lebendig nachzubilden; definiert man es überhaupt, so muss man es töten. Und im selben Sinne kann der Entelechiebegriff das Wesen des Lebens nur in abstracto bezeichnen, unmöglich, so wie es ist, darstellen. Und hierzu tritt ein weiteres: wir erkannten bereits zu Beginn dieses Kapitels, dass Begriffe und Ideen nicht wirklich sein können. Sie entstehen kraft der spezifischen Organisation des Menschengeistes notwendig als Erkenntnisrahmen für die Wirklichkeit; sie sind wahr, sofern sie gedacht werden; abgesehen vom Denken entbehren sie jedes Sinnes; objektiv existierend können sie ihrem Wesen nach nicht sein. Daher gibt es ganz gewiss keine Entelechien, ebensowenig wie es abgesehen von denkenden Wesen Entitäten wie „Typen", „Gesetze" und „Leben" gibt. Auch das Ich, eine Idee, existiert nur, insofern ich es denke; denn was mein Selbstgefühl mir offenbart, ist auf jeden Fall keine Idee. In Wirklichkeit gibt es nur lebende Wesen schlechthin, keine Kategorien, keine formalen Zusammenhänge usw.; wir aber können sie nur nach Kategorien begreifen.

Mit den Gedankengebilden, welche das Leben betreffen, steht es nun ganz besonders schlimm. Bei Begriffen, welche sich auf äussere Verhältnisse beziehen — so wenn wir das Wesen des Stoffes als Trägheit, das der Kraft als Wandelbarkeit definieren — wird uns die Inkongruenz des Denkschemas mit der Wirklichkeit nicht recht deutlich, weil diese eben ausser uns liegt. Das eigene Wesen der Kraft interessiert

[1]) Vgl. sein *Problem des Lebens* p. 383 ff.

uns nicht weiter; es berührt uns nicht; nur ihre Wirkung auf das Leben kommt für uns in Betracht. Daher bescheiden wir uns gerne bei einer halbwegs zulänglichen Bestimmung und lassen uns durch ihren rein-begrifflichen Charakter nicht stören. Beim Leben aber springt uns die Inkongruenz des Gedankens mit seinem Objekte grell in die Augen. Das Ich ist ein Gesetz: — gelänge es je, für eine chemische Substanz einen so treffenden, bis in die fernsten Konsequenzen sich bewährenden Begriff zu finden, die Wissenschaft wäre auf immer befriedigt. Aber das Ich erlebe ich zugleich; und ein formales Gesetz kann kein Erlebnis sein; eine Differentialgleichung ist keine Gefühlsstimmung. Der Reichtum meines Wesens geht in dem Begriffe nicht auf; somit scheint dieser völlig zu versagen. Aber das liegt nicht am Charakter meiner Definition — eine bessere wird sich so bald nicht aufstellen lassen — sondern am Definieren überhaupt. Begriffe sind keine Gegenstände, Ideen keine mögliche Erfahrung. Und wo die Begriffe und Ideen an meiner innersten Erfahrung, an meinem Erleben, meinem Selbstbewusstsein jeden Augenblick die strengste Kontrolle erleiden, ist ein Vergleich ausgeschlossen. Der Begriff des Ich, ob bestimmt oder nicht, kann sich mit dem, was ich an mir selbst erfahre, niemals decken.

Deshalb können alle nur möglichen abstrakten Schemen, nach welchen wir das Leben zu begreifen trachten, hinsichtlich der Realität nie mehr als Namen sein. Man frage nicht, was die Entelechie „wirklich" ist, sondern man öffne lieber die Augen. Die Wirklichkeit kann man nur erfahren und erleben, nicht in Gedanken wiedergeben. „Entelechie" bedeutet das bisher als zweckmässigst erwiesene Gedankenschema für das lebendige Geschehen. Man frage nicht, was die Idee des Lebens sei, die durch die Erscheinung hindurch beharrt, sondern man beobachte die Natur. Ein Wesen geht aus dem anderen hervor, ihm in den Grundzügen gleich;

das Lebendige pflanzt sich ins Unendliche fort; ein konkretes Dasein folgt auf das andere: — dieses, und dieses allein ist die Wirklichkeit. Wollen wir sie in Gedanken nachbilden, so gelangen wir zwar notwendig zur Erkenntnis der Idee als Urgrundes der Erscheinung, weil der denkende Geist die Natur nur seinen immanenten Formen gemäss fassen kann; doch besitzt die Idee jenseits des Denkens keinerlei Existenz. Dem Wesen des Bildes kommt man dadurch nicht näher, dass man nach dem Wesen des Rahmens fragt. In bezug auf das wirkliche Sein sind unsere Begriffe nur Namen; auch das vollkommenste Weltbild kann nicht die Welt selber sein.

Somit müssen wir darauf verzichten, hinter die Ideen zu blicken. Seien wir stolz, dass wir bis zu ihnen gelangt sind: denn sie bedeuten der Erkenntnis letzte Instanz. Das Lebensprinzip beharrt trotz alles Sterbens; der Typus wiederholt sich durch Aeonen; das Leben ist ewig, ob alles Lebendige gleich vergeht — tiefer als bis zu diesen Einsichten können wir auf abstraktem Wege nicht eindringen. Und vergleichen wir die spröden Begriffe mit der lebendigen Wirklichkeit, so überkommt uns die Lust, aller Begriffsweisheit zu entsagen. *Words, words* .... Je klarer unsere Formeln, desto weniger erschöpfen sie das, was sie bezeichnen sollen. Alle Wissenschaft weist uns zuletzt enttäuscht zum unwissenschaftlichen, irrationellen, aber dafür lebendigen unmittelbaren Selbstgefühl zurück. Lauschen wir unserer Seele; horchen wir, was die Stimme der Natur, die uns erschuf, uns mitzuteilen hat — und siehe: die abstrakte, so kläglich unzulängliche Erkenntnis erwacht auf einmal zu leuchtender Wirklichkeit! Die problematische Ewigkeit, welche die Biologie in abstracto kaum fassen kann, wird im Unsterblichkeitsbewusstsein zur konkreten Realität! Wir fühlen und erfahren, dass wir ewig sind — und die Erfahrung kann keine Theorie widerlegen.

10.

Wir sind am Ende. Die Natur unseres Themas bringt es mit sich, dass es weder erschöpft, noch endgültig umgrenzt werden konnte; unser Denken brach sich allerorts an den Schranken des Denkens überhaupt. Darum nützte eine abstrakt-gedrängte Zusammenfassung der Ergebnisse nichts; sie würde nur Unzulänglichkeiten wiederholen. Die Idee steht — objektiv betrachtet — überall nur in symbolischer Beziehung zur Wirklichkeit; diese selbst entflieht dem denkenden Geiste; nur die Dichtung vermag sie auf Augenblicke festzuhalten .... Daher sei das letzte Wort auch hier der Dichtung vergönnt; ich will mit einem Gleichnisse schliessen.

Das Leben ist Werden, Bewegung. Alles Konkrete blüht nur auf, um zu verschwinden. Ein Augenblick begräbt den andern. Rastloser Trieb trägt uns in die unbekannte Zukunft hinaus. Der Mensch verändert sich von Gegenwart zu Gegenwart. Er stirbt von der einen in die andere. Kein Zustand beharrt. Er beginnt als Kind, endet als Greis. In jedem Stadium erscheint die Welt ihm anders, ist er selber ein anderer. Und zieht er in der letzten Stunde das Fazit seines Lebens, so entdeckt er, dass die sterbende Person mit der, die einst geboren ward, nicht identisch ist. In Wahrheit hat er soviel persönliche Sonderexistenzen durchlebt, als seine Dauer Augenblicke zählte. Was war das Beharrende in der unaufhaltsamen Ablösung — das Beharrende, für das er lebte, um das er sich abmühte, nach dessen ewiger Fortdauer er sich sehnte? — Es war nicht er selbst; es war ein Ueberpersönliches.

Das Leben ist Werden, Bewegung. Alles Konkrete blüht nur auf, um zu verwelken. Ein Augenblick begräbt den andern. So begräbt ein Individuum das andere. Ueber

Leichen schreitet das Leben fort. Generationen folgen sich in schwindelnder Hast. Blinder Trieb gebietet dem Lebendigen, sich der ungeborenen Zukunft zu opfern. Alle Wesen streben nach vorwärts, zu fernen Zielen, die kaum eines kennt und die keines der jeweilig lebenden erreichen wird. Wofür leben die Individuen? Nicht für sich selbst. Was ist das Beharrende in der unaufhaltsamen Flucht — das Beharrende, für das sie leben, um das sie sich abmühen, nach dessen ewiger Fortdauer sie sich sehnen? — Es sind nicht die Individuen, weder die heutigen, noch die von morgen und übermorgen; es ist ein Ueberindividuelles.

Das Leben ist Werden, Bewegung. Alles Konkrete entsteht nur, um zu vergehen. Ein Augenblick begräbt den andern. So begräbt eine Art die andere. Die Typen, die einstmals die Welt beherrschten, sind heute nicht mehr. Auch wir Menschen werden dereinst verschollen sein. Und dennoch treibt es uns unaufhaltsam und mit Bewusstsein vorwärts. Unser Ideal ruht in fernster Zukunft — in einer Zukunft, die vielleicht jenseits des Menschengeschlechtes liegt. Wir wollen den Fortschritt, am Ende den Schritt über das Menschentum hinaus. Wir können nicht stille stehen. Kein Lebenstypus hat dies je vermocht. Alle Arten jagen der Vernichtung entgegen. Was ist das Beharrende in der unaufhaltsamen Ablösung, das Beharrende, für das sie leben, um das sie sich abmühen, nach dessen ewiger Fortdauer sie sich sehnen? — Es sind auch nicht die jeweiligen Typen, die Arten und Gattungen; es ist das ewige Leben selbst.

So bietet sich uns überall das gleiche Schauspiel dar. Das Einzeldasein spiegelt im Wandel seiner Zustände und Stadien den Prozess der Art. Der Prozess der Art über die Leichen der Individuen fort den Fortschritt des Lebens.

Seht die ungeheure Welle im Weltmeer! Immerdar sich selber gleich, rollt sie vorwärts, unbeirrbar nach unbekannten Zielen. Fest und dicht und beharrlich wie ein Fels scheint

sie, und doch: in jedem Augenblick verändert sich ihr Gefüge; jede Sekunde wechselt das Wasser, aus dem sie besteht. Was ist die beharrliche Welle? Wir können sie sehen, wir können sie rauschen hören, aber wir vermögen sie nicht zu fassen; sie entrinnt uns. Alles Greifbare ist unbeständig. Nur die Bewegungsrichtung beharrt. Was ist die Richtung? . . . .

Dieser Welle gleicht das Menschendasein. In jedem Augenblicke bildet die bewusste Person ihren Kamm. Immerdar scheint sie die gleiche. Und doch besteht sie in jedem Momente aus anderen Elementen. Nur im Wandel bekundet sich ihr Sein.

Dieser Welle gleicht das Leben. Es wälzt sich in die blinde Zukunft fort, stets sich selber gleich, nur selten, vielleicht durch Klippen behindert, die Richtung ein wenig verändernd. Die Welle scheint immerdar die gleiche; und doch besteht sie in jedem Augenblick aus anderem Stoff. Sie wandelt sich unaufhaltsam. Was ist die beharrende Welle? Sie ist nicht zu fassen. Alles Greifbare ist unbeständig. Nur die Bewegungsrichtung beharrt. Was ist diese Richtung? . . . . Was ist das Leben? — Wir können es sehen, wir können es fühlen; zu begreifen ist es nicht:

> Vor dem die Worte kehren um
> Und die Gedanken, ohne es zu finden . . . .[1])

Die höchste Philosophie endet bei der Resignation vor dem Unerforschlichen, bei der Ehrfurcht vor dem Geheimnisse.

[1]) *Taittirîya-Upanishad* 2, 4.